تسہیل الوجیز

اُردو تلخیص

الوجیز فی اصول الفقہ

سید عبدالکریم زیدان

آزاد بُک ڈپو اُردو بازار لاہور پاکستان
042-37248127, 37120106

3 م/

تسہیل الوجیز

اُردو تلخیص

الوجیز فی اصول الفقہ

تالیف

سید عبدالکریم زیدان

تلخیص: ڈاکٹر محمد عباس طور

نظر ثانی: محمد احمد، ایم فل، عربی



Azad Book Depot

آزاد بُک ڈپو اُردو بازار لاہور پاکستان

٣٧١٢٠١٠٦-٣٧٢٤٨١٢٧

نام کتاب .... تسہیل الوجیز فی اصول الفقہ

تلخیص و نظر ثانی .... ڈاکٹر محمد عباس طور، پروفیسر محمد احمد

کمپوزنگ .... دلشاد احمد

تعداد اشاعت .... ایک ہزار

تاریخ اشاعت ....

مطبع .... گنج شکر پرنٹرز، لاہور

قیمت ....

فہرست مندرجات

تسهيل الوجيز في اصول الفقه

مقدمہ:

یہ کتاب اصول فقہ کے متعلق ہے۔ اصول فقہ کے بارے میں علامہ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ "علوم شرعیہ میں عظیم تر علم اصول فقہ ہے اور یہ قدر و منزلت کے لحاظ سے جلیل ترین اور فوائد کے اعتبار سے سب سے زیادہ ہے۔"

تعریف اصول فقہ:

اہل اصول فقہ اصول فقہ کی جو اصطلاحی تعریف کرتے ہیں وہ علوم شریعت میں سے ایک مخصوص علم کے لقب اور نام کے اعتبار سے ہے۔ صاحب کتاب نے اپنی اس کتاب میں دو اعتبار سے اصول فقہ کی تعریف کی ہے۔

۱۔ باعتبار مرکب اضافی ۲۔ باعتبار اصطلاحی یا لقبی

اصول فقہ کی تعریف مرکب اضافی ہونے کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے یہ تعریف ان اجزاء کو مستلزم ہے ۱۔ اصول ۲۔ فقہ

وضاحت:

اصول، اصل کی جمع ہے۔ اس کا لغوی معنی کہ جس پر غیر کی بناء رکھی جائے خواہ وہ بناء حسی ہو یا عقلی۔ اہل لغت کے ہاں اصل کے کئی معانی ہیں۔

اصل کے معانی:

۱۔ دلیل ۲۔ راجح ۳۔ قاعدۃ ۴۔ مستحب

فقہ کا لغوی معنی:

کسی چیز کو جاننا اور سمجھنا' جب کہ قرآن پاک میں فقہ سے مراد مطلق علم نہیں بلکہ وقت فہم' لطف اور ادراک اور متکلم کی غرض کو سمجھنے کا نام فقہ ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے۔

"قَالُوْا يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ" (ھود: ۹۱)

فقہ کی اصطلاحی تعریف: احکام شرعیہ عملیہ مکتسبہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا

فوائد قیود:

احکام: یہ حکم کی جمع ہے' حکم کا معنی یہ ہے کہ کسی امر کا دوسرے کے لئے ثابت کرنا خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ مثلاً ہم کہیں کہ سورج چمکتا ہے یا نہیں چمکتا' مگر یہاں احکام سے مراد یہ ہے کہ مکلفین پر جن کا کرنا ثابت ہو خواہ اس کا تعلق وجوب' ندب' حرمت' کراہت' اباحت' صحت' فساد یا بطلان کسی کے ساتھ ہو۔

شرعیہ: یہاں احکام کے ساتھ شرعیہ کی قید یہ بتانے کے لئے لگائی گئی ہے کہ یہ احکام شریعت سے ماخوذ ہیں خواہ بالواسطہ ہوں یا بلا واسطہ' ان میں عقلی احکام داخل نہیں ہیں۔

عملیہ: اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہوں مثلاً نماز، بیع، شراء اور عبادت وغیرہ۔ ان میں احکام اعتقادیہ اور احکام اخلاقیہ وغیرہ داخل نہیں ہیں۔

مکتسبہ: یعنی وہ احکام ادلہ تفصیلیہ سے بطریق استدلال حاصل ہوں۔

ادلہ تفصیلیہ سے مراد:

اس سے مراد وہ ادلہ جزئیہ ہیں جن میں سے ہر ایک کسی خاص مسئلہ سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے لئے نص کی صورت میں خاص حکم ہے۔ مثلاً اللہ عزوجل کا فرمان ''وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ط وَسَآءَ سَبِيْلًا'' (بنی اسرائیل: ۳۲) یہ دلیل جزئی ہے جو ایک معین مسئلہ کو خاص کرتی ہے جس کا نام زنا ہے اور اس کے متعلق ایک خاص حکم پر دلالت کرتی ہے وہ حرمت زنا ہے۔ اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''العمد قود''۔ یہ دلیل جزئی ہے کیونکہ ایک معین مسئلہ کو خاص کرتی ہے جو قتل عمد ہے اور اس پر ایک خاص حکم لگانے پر دلالت کرتی ہے وہ قصاص کا وجوب ہے گویا ادلہ تفصیلیہ، ہر مسئلہ کے متعلق حکم لگانے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں' تو فقیہ جب ان احکامات کو سمجھے گا اور بحث کرے گا تو لازماً اسے استنباط کے لئے قواعد' استدلال کے لئے مناہج اور اصول کا علم حاصل کرنا پڑے گا۔ اس لحاظ سے فقیہ کے لئے اصول فقہ کا جاننا بے حد ضروری ہے۔

اصول فقہ کی تعریف اصطلاحی یا لقبی:

ان ادلہ جمالیہ اور قواعد کا جاننا جن کی وجہ سے انسان فقہ کے استنباط تک پہنچ سکے۔

فوائد قیود:

ادلہ اجمالیہ ان سے مراد احکام شرعیہ کے مصادر ہیں مثلاً کتاب' سنت' اجماع و قیاس وغیرہ۔ اسی طرح اس علم کی بحیثیت حجیت و استدلال منزلت کا جاننا اور اس پر دلالت کے احوال کے اختلاف کے مطابق دلالۃ النص کی وجوہ دریافت کرنا نیز اجماع اور اس کی شروط کو سمجھنا وغیرہ۔

قواعد:

قواعد وہ قضایا کلیہ ہیں جن کا حکم ماتحت جزئیات پر منطبق ہوتا ہے۔ ان جزئیات کے حکم کے تعارف کے لئے درج ذیل امثلہ کو دیکھا جائے۔

۱۔ یہ قاعدہ ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے الا کہ اس میں کوئی قرینہ صارفہ پایا جائے مثلاً ''وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ'' (نور: ۵۶) ان تمام امر کے صیغوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس قاعدہ کے مطابق یہاں امر وجوب کے لئے ہے۔ یعنی نماز' زکوۃ اور اطاعت ان میں سے ہر ایک واجب ہے۔

۲۔ اسی طرح یہ قاعدہ ہے کہ نہی تحریم کا فائدہ دیتی ہے الا کہ اس میں کوئی قرینہ صارفہ پایا جائے مثلاً ''ولا تقربوا الزنی''۔ یہاں نہی کے صیغہ نے مذکورہ قاعدہ کی بناء پر حرمت زنا کا حکم صادر فرمایا ہے تو ان قواعد کی رو سے مجتہد ادلہ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ عملیہ کا استنباط کر سکتا ہے مثلاً جب مجتہد لفظ اقیموا الصلوۃ پڑھے گا تو اس میں لفظ اقیموا خاص امر کا صیغہ ہے اور اس کے پاس یہ قاعدہ ہے کہ اگر قرینہ صارفہ حائل نہ ہو تو امر وجوب

کا فائدہ دیتا ہے تو وہ فوراً اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ قیام صلوۃ واجب ہے۔

اصولی اور فقیہ کا انداز:

اصولی ادلہ جزئیہ کے شرعی احکام پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ادلہ اجمالیہ کے متعلق بحث کرتا ہے۔

جب کہ فقیہ ادلہ جزئیہ کے متعلق اس لئے بحث کرتا ہے تاکہ قواعد اصولیہ سے تعاون لیتے ہوئے ادلہ اجمالیہ اور اس کے متعلق مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے اس سے جزئی احکام مستنبط کرے۔

تعلیم اصول فقہ کا مقصد اور ضرورت:

سابقہ بحث سے معلوم ہوا کہ اصول فقہ کی تدوین کا مقصد یہ ہے کہ ان قواعد اور مناہج کو وضع کیا جائے جن کی وجہ سے انسان احکام شرعیہ تک پہنچ سکے اور مجتہد غلطی سے بچ سکے۔

وضاحت:

فقہ اور اصول اس لحاظ سے متفق ہیں کہ ان دونوں کا مقصد احکام شرعیہ تک پہنچنا ہے مگر اصول پہنچنے کے مناہج اور استنباط کے طریقوں کی وضاحت کرتا ہے۔ جب کہ فقہ علم اصول اور مقررہ قواعد کی روشنی میں باعتبار فعل احکام کا استنباط کرتا ہے۔

علم اصول فقہ کا آغاز اور ارتقاء:

جب سے فقہ وجود میں آئی ہے اسی وقت سے اصول فقہ موجود ہے۔ جہاں فقہ ہوگی لازماً وہاں فقہ کے قواعد وضوابط بھی ہوں گے۔ انہی قواعد وضوابط کا نام علم اصول وحقیقت ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ فقہ تدوین کے اعتبار سے علم اصول سے مقدوم ہے، اگرچہ وجود کے اعتبار سے ہم عصر ہے۔ یعنی فقہ کی تدوین اس کے مسائل کی تہذیب، قواعد کی تحریر اور ابواب کی تنظیم اصول فقہ کے قواعد کی تدوین سے پہلے ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ فقہ کے وقت اصول فقہ کا وجود نہیں تھا تو یہ خلاف واقعہ ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس علم کے قواعد ومناہج مجتہدین کے ذہنوں میں راسخ تھے۔ اگرچہ انہوں نے ان کی تصریح نہیں کی تھی مگر وہ انہیں کی روشنی کے مطابق چلتے تھے۔ مثلاً عبد اللہ بن مسعود فقیہ صحابی یہ کہتے ہیں کہ متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی مدت وضع حمل کے وقت ختم ہو جانے کی کیوں کہ اللہ عزوجل نے فرمایا:

"وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (الطلاق: ۴)

ان کا استدلال یہ ہے کہ سورۃ طلاق جس میں یہ آیت ہے وہ سورۃ بقرۃ کے بعد نازل ہوئی جس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت یہ ہے:

"وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا" (البقرۃ: ۲۳۴)

تو گویا یہ استدلال اصول کے قواعد میں سے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ مابعد نص ماقبل نص کو

منسوخ کر دیتی ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ عدم تدوین سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔

کیوں کہ اہل عرب قواعد نحو کی تدوین سے قبل بھی فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتے تھے۔ دور صحابہ میں مسائل کے سمجھنے میں خاصی مہارت کی وجہ سے اصول فقہ کی تدوین وجود میں لانے کی ضرورت نہ تھی۔ صحابہ کے دور کے اختتام تک اس علم کے قواعد مدون نہیں ہوئے تھے۔ تابعین عظام بھی استنباط میں صحابہ کرام کی طرز پر چلے۔ انہوں نے بھی ادلہ سے احکام کے استخراج کے اصولوں کو مدون کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی کیوں کہ زمانہ نبوت کچھ دور نہ تھا۔ مگر جب تابعین کا دور ختم ہوا، مملکت اسلامیہ وسیع ہوگئی اور حادثات و واقعات کی کثرت ہوگئی۔ عرب وعجم کے اختلاط کی وجہ سے زبان عربی کو سمجھنے میں غلطیوں کا احتمال بڑھ گیا۔ اجتہاد اور مجتہد بہت زیادہ ہو گئے اور استنباط کے بہت طریقے رائج ہو گئے بحث وجدال حد سے بڑھ گیا۔ اشتباحات واحتمالات کی کثرت ہوگئی تو فقہاء کو اجتہاد کے لئے ایسے قواعد وضوابط اور اصول بنانے کی ضرورت پیش آئی کہ جن کی طرف مجتہد بوقت اختلاف رجوع کرے۔ تاکہ یہ قواعد فقہ اور درست رائے کے لئے میزان ثابت ہوں اور پھر انہی قواعد اور بحثوں کے مجموعے کو علم اصول کا نام دیا گیا۔ تو اس وقت اس علم کو مدون کیا گیا۔

علم اصول فقہ کا مدون اول:

بقول بعض، سب سے پہلے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف نے اصول فقہ پر کتاب لکھی اور بقول صاحب کتاب کہ مجھے ان کی کتابوں میں ایسی کوئی کتاب نہیں مل سکی۔

عام علماء کا کہنا ہے کہ اس علم کے مدون اول اور اسے مستقل کتاب کی صورت دینے والے امام محمد بن ادریس شافعی ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر اپنی مشہور کتاب ''الرسالہ'' لکھی۔ اس میں قرآن، سنت، اجماع' قیاس' ناسخ ومنسوخ' امر ونہی دیگر امور پر اصولی بحثیں لکھیں۔ امام شافعی کے بعد امام احمد بن حنبل نے ناسخ ومنسوخ' اطاعت رسول ﷺ اور علل کے موضوع پر کتابیں لکھیں۔ بعد ازاں علماء نے اس علم کے متعلق لگا تار کتابیں تصنیف کیں۔

اصول فقہ کی ابحاث میں علماء کا طریقہ کار:

اصول فقہ کی ابحاث میں علماء نے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں۔ بعض نے یہ طریقہ کار اختیار کیا کہ پہلے اصول فقہ کے قاعدے بنائے جائیں' ان میں دلائل و براہین کو سامنے رکھا جائے' ائمہ مجتہدین سے منقول فقہی فروع کے لئے ان قواعد کی مخالفت یا موافقت کو نہ دیکھا جائے۔ اس علم کے قواعد کو باقاعدہ استدلال کی میزان بنایا جائے یہ مسلک طریقہ متکلمین یا مسلک متکلمین نام کے نام سے مشہور ہے۔ بعد ازاں معتزلہ، شافعیہ اور علماء جعفریہ نے بھی ان کی اتباع کی۔

طریقہ متکلمین کی خصوصیات یہ ہے کہ اس میں عقلی استدلال کی طرف میلان اختیار کیا گیا ہے۔ بعض علماء نے ایک اور طریقہ اختیار کیا ہے۔ انہوں نے قواعد اصولیہ کو ائمہ سے منقول فروع فقہیہ کے تقاضا کے مطابق ترتیب دیا ہے یعنی ان علماء نے ان قواعد کو وضع کیا ہے جن کو ان کے ائمہ نے اپنے اجتہادات میں ملاحظہ کیا ہو اور احکام کے لئے ان کا استنباط کیا ہو اس مسلک کے متبعین میں علماء حنفیہ زیادہ مشہور ہوئی بلکہ یہ طریقہ حنفیہ کے نام سے

ہی معروف ہوگیا۔

اس مسلک کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ائمہ مذہب سے منقول فقہی فروع کے لئے عملی تطبیق کا درس ہے اوران قواعد وضوابط اور قوانین اصولیہ کا استخراج ہے جن کو ان ائمہ نے استنباط کرتے وقت پیش نظر رکھا ہے۔

یہاں ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جس میں ان دونوں کو جمع کیا گیا ہے اور دونوں مسلکوں کی خصوصیات کا احاطہ کیا گیا ہے یعنی اس میں طریقہ متکلمین کے مطابق تقریر اور قواعد کے ساتھ ساتھ دلائل و براہین کو پیش نظر رکھتے ہوئے ائمہ مذاہب کے وضع کردہ قواعد کو ان کے ساتھ منطبق کیا گیا ہے۔

علم اصول فقہ پر لکھی گئی کتب:

متکلمین کے طریقہ پر جو کتب لکھی گئیں ان میں سے مشہور کتب کے نام یہ ہیں:

۱۔ کتاب البرھان۔ از امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجوینی شافعی (م ۴۱۳ھ)

۲۔ المستصفی۔ از ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (م ۵۰۵ھ)

۳۔ المعتمد۔ از ابوالحسین محمد بن علی البصری المعتزلی (م ۴۳۶ھ)

۴۔ المحصول۔ از فخر الدین رازی الشافعی (م ۶۰۱ھ) یہ کتاب درج بالا تینوں کتب کا خلاصہ ہے۔

۵۔ الاحکام فی اصول الاحکام۔ از سیف الدین الامدی الشافعی (م ۶۳۱ھ)

آمدی نے سب کتب کا خلاصہ کیا ہے اور کچھ اضافے کئے ہیں:

حنفی طریقہ پر جو کتب لکھی گئی ہیں ان میں سے چند مشہور یہ ہیں:

۱۔ اصول الجصاص (الفصول فی الاصول)۔ از ابوبکر احمد بن علی الجصاص (م ۳۷۰ھ)

۲۔ تقویم الادلہ۔ از ابوزید عبداللہ بن عمر الابوسی (م ۴۳۰ھ)

۳۔ اصول البزدوی۔ از فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی (م ۴۸۲ھ)

۴۔ کشف الاسرار۔ از عبدالعزیز بن احمد البخاری (م ۷۳۰ھ) یہ کتاب اصول بزدوی کی شرح ہے۔

جمع بین الطریقین کے مطابق لکھی جانے والی چند اہم کتب:

۱۔ **بدیع النظام**: از مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی الحنفی (م ۶۹۴ھ) اس کتاب میں اصول بزدوی اور الامدی کی الاحکام کو جمع کیا گیا ہے۔

۲۔ **التنقیح**: از صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود الحنفی (م ۷۴۷ھ) اور اس کی شرح التوضیح اور اس کی شرح التلویح از سعد الدین تفتازانی الشافعی (م ۷۹۲ھ)

۳۔ **جمع الجوامع**: از تاج الدین عبدالوھاب بن علی السبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ) محلی، بنانی اور عطار نے اس کے حواشی و شروحات لکھیں۔

۴۔ **التحریر**: از ابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ) اس کی شرح ان کے شاگرد محمد بن محمد امیر الحاج (م ۸۷۹ھ) نے لکھی۔ التقریر والتحبیر کے نام سے لکھی۔

۵۔ مسلم الثبوت از محب اللہ بن عبد الشکور البہاری الحنفی (م ۱۱۱۹ھ) اور اس کی شرح علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین نے جو بحر العلوم کے نام سے مشہور تھے۔ فواتح الرحموت کے نام سے لکھی۔

اصول فقہ پر جعفری علماء کی کتب یہ ہیں:

۱۔ الذریعہ الی اصول الشریعۃ۔ از سید شریف مرتضیٰ (م ۴۳۶ھ)

۲۔ عدۃ الاصول۔ از ابوجعفر محمد بن حسین بن علی الطوسی (م ۴۶۰ھ)

۳۔ کتاب القوانین۔ از ابوالحسن الجیلانی۔

۴۔ کتاب العناوین۔ از محمد مہدی الخاصی الکاظمی

کتاب کے موضوعات پر بحث کی ترتیب:

اس کتاب کے موضوعات پر بحث کے لئے درج ذیل ترتیب دی گئی ہے۔

باب اول: مباحث حکم

باب دوم: ماخذ احکام، انہیں ادلہ بھی کہا جاتا ہے۔

باب سوم: استنباط احکام کے طریقے، ان کے قاعدے اور ضابطے اور اس سے متعلقہ اصول جیسے ترجیح، ناسخ ومنسوخ کے قواعد وغیرہ۔

باب چہارم: اجتہاد، اس کے شرائط، مجتہد، تقلید اور اس کی تعریف

باب اول: مباحث حکم

فصل اول: حکم اور اس کی اقسام

بحث اول: حکم کی تعریف اور اس کی اقسام اصلیہ

حکم شرعی کی تعریف: علم فقہ اور اصول فقہ کی غرض وغایت کا جاننا

فقہ اور اصول فقہ میں فرق

فقہ کی تعریف: اس میں عملی طور پر مسائل کے استنباط کا اعتبار ہوتا ہے۔

اصول فقہ کی تعریف: اس میں وضع کردہ قواعد اور ان تک پہنچنے کے طریقوں پر غور کیا جاتا ہے۔

حکم کی تعریف: اہل اصول فقہ کے نزدیک حکم کی تعریف یہ ہے: "اللہ تعالیٰ کا افعال کے مکلفین سے متعلقہ خطاب باعتبار اقتضاء یا تخییر یا وضع۔ اللہ تعالیٰ کا خطاب یا تو براہ راست بندوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن یا بالواسطہ جیسے حدیث رسول اللہ ﷺ، اجماع امت اور ادلہ شرعیہ"

حکم شرعی کی اقسام: اصولیین کے نزدیک حکم کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ **حکم تکلیفی:** جس میں کسی فعل کے کرنے یا اس سے رکنے کا تقاضا ہو یا فعل اور ترک کے درمیان تخییر ہو۔

۲۔ حکم وضعی: جس میں کسی ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب، شرط یا مانع بتایا گیا ہو۔

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق:

حکم تکلیفی میں مکلف سے کسی فعل کا مطالبہ، ترک یا اباحت ہوتا ہے۔ جب کہ حکم وضعی میں صرف کسی چیز کے وجود کا سبب یا اس کی شرط یا اس کے مانع کا تذکرہ ہوتا ہے۔

بحث دوم: حکم تکلیفی کی اقسام:

اس اصولی کے نزدیک حکم تکلیفی کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔

۱۔ واجب ۲۔ مندوب ۳۔ حرام ۴۔ مکروہ ۵۔ مباح

ان میں سے دو چیزوں کا کرنا مطلوب ہے، واجب اور مندوب اور دو چیزوں کا چھوڑنا مطلوب ہے، حرام اور مکروہ اور ایک صورت میں فعل اور ترک کا اختیار ہے۔ اب ان اقسام کی توضیحات ملاحظہ فرمائیں۔

قسم اول۔ واجب

واجب کی شرعی تعریف:

اس میں شارع مکلف سے کسی فعل کے حتمی طور پر کرنے کا مطالبہ کرتا ہے (جس کام کا کرنا ضروری ہو) اس طرح کہ تارک کی مذمت کی جائے گی بلکہ سزا بھی ہوگی اور فاعل کی تعریف اور ثواب کی امید ہوگی۔ اس کے لئے اکثر امر کا صیغہ بولا جاتا ہے جو کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے یا پھر ایسے الفاظ لائے جاتے ہیں جن میں ترک فعل پر سزا کی نوید سنائی گئی ہے مثلاً اقامت صلوٰۃ، بر الوالدین اور وعدہ ایفائی۔

واجب کی اقسام بلحاظ وقت ادا:

ادائیگی کے اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں

۱۔ واجب مطلق ۲۔ واجب مقید

واجب مطلق کی تعریف:

کہ جس میں فعل کے ادا کرنے کے لئے کوئی وقت معین نہیں۔ مکلف جب چاہے اسے ادا کر سکتا ہے۔ مثلاً رمضان کی قضائی، قسم کا کفارہ اور حج کی ادائیگی۔

واجب مقید کی تعریف:

جس میں فعل کے ادا کرنے کے لئے وقت معین ہو مثلاً صلوٰۃ خمسہ اور صیام رمضان۔ نماز کو اگر وقت معین پر ادا کیا جائے تو وہ ادا اور کامل ہوگی۔ اور اگر وقت معین کے بعد ادا کی جائے۔ تو وہ قضا اور ناقص ہوگی۔

واجب کی اقسام بلحاظ تقدیر و عدم تقدیر:

واجب کی باعتبار مقدار مطلوبہ دو قسمیں ہیں: ۱۔ واجب محدد، ۲۔ واجب غیر محدد۔

اول: واجب محدد کی تعریف:

شارع نے جس کام کی مقدار مقرر کر دی ہو۔ مثلاً زکوۃ اور دیات وغیرہ۔

واجب غیر محدد کی تعریف:

شارع نے جس کام کی مقدار مقرر نہ کی ہو۔ مثلاً زکوۃ کے علاوہ صدقات اور فرائض کے علاوہ نوافل وغیرہ

واجب۔ باعتبار تعین مطلوب وعدم تعین مطلوب:

اس اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں: ا۔ واجب معین ۲۔ واجب غیر معین۔

واجب معین کی تعریف:

شارع نے کسی چیز کے عین کا مطالبہ کیا ہو۔ اور اس میں تخییر کی رعایت بالکل نہ دی ہو۔ مثلاً نماز، روزہ۔

واجب غیر معین کی تعریف:

جس میں شارع نے عین کا مطالبہ نہ کیا ہو اور تخییر کی رعایت دی ہو۔ مثلاً: ''فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا'' (محمد:۴) ظہار اور قسم کا کفارہ۔

واجب کی اقسام بلحاظ مکلّف:

مکلّف کے لحاظ سے واجب کی دو قسمیں ہیں: ا۔ واجب عینی ۲۔ واجب علی الکفایہ۔

واجب عینی کی تعریف: جس میں ہر آدمی اس کام کا مکلّف ہو۔ چند افراد کا کرنا کافی نہ ہو۔ مثلاً نماز، روزہ، عقود وغیرہ۔

واجب علی الکفایہ: جس میں کسی کام کو چند افراد کا سرانجام دینا ہو۔ مگر افراد سے کفایت کر جائے۔ یعنی چند افراد کے کر لینے سے سب کی طرف سے فرض ادا ہو جائے گا۔ مثلاً جہاد، افتاء، امر بالمعروف ونہی عن المنکر وغیرہ۔

نوٹ: بعض صورتوں میں فرض کفایہ بھی واجب عینی بن جاتا ہے۔ مثلاً دشمن کے حملہ آور ہونے کے وقت ہر عاقل اور بالغ پر جہاد فرض ہو جائے گا۔

قسم دوم۔ مندوب

مندوب کی تعریف:

جس کام کا کرنا شریعت میں لازمی نہ ہو لیکن کرنے پر ثواب ملے اور چھوڑنے پر کوئی سزا نہ ہو۔ مندوب کے لئے عموماً طلب والا صیغہ استعمال ہوتا ہے۔ جس میں استحباب کے معنی پائے جاتے ہوں۔ کبھی اس میں قرینہ نص کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی اشارۃ مثلاً: ''يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰۤى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ'' (البقرۃ:۲۸۲)۔

یہاں فاکتبوہ سے مراد وجوب نہیں۔ بلکہ استحباب ہے۔ کیوں کہ اس کے بعد یہ الفاظ آ رہے ہیں۔

''فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ'' (البقرۃ:۲۸۳)

اسی طرح نبی ﷺ کا یہ فرمان ہے:

''یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج''

یہاں امر بول کر استحباب کا معنی لیا ہے۔

مندوب کے لئے اور بھی کئی نام ہیں۔ مثلاً نفل، مستحب، تطوع، احسان، فضیلت۔

مندوب کے مندرجات:

۱۔ سب سے اعلیٰ درجہ وہ ہے جس کام پر نبی اکرم ﷺ نے ہمیشگی کی ہو اور بہت کم ترک کیا ہو۔ اسے سنت موکدہ بھی کہا جاتا ہے۔ مثلاً فجر کے فرضوں سے پہلے کی دو رکعتیں اور اذان۔

۲۔ جو کام نبی ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہو۔ اسے سنت غیر موکدہ بھی کہتے ہیں۔ جیسے عصر سے پہلے کی چار رکعتیں، نفلی صدقہ۔

۳۔ جو کام صرف نبی ﷺ کی اقتداء کی نسبت سے کیا جائے۔ اس کو فضیلت، ادب اور سنت زائدہ بھی کہا جاتا ہے۔ مثلاً کھانے پینے اور سونے کے آداب۔

قسم سوم: حرام یا محرم

حرام کی تعریف:

ایسا کام جس سے شریعت نے حتمی طور پر منع کر دیا ہو، چھوڑنے والے کو ثواب ملے گا اور کرنے والا گناہ گار ہوگا، خواہ اس کے لئے دلیل قطعی ہو جیسے حرمت زنا، یا دلیل ظنی ہو جیسے احادیث سے ثابت ممنوعہ امور۔

احناف کے نزدیک دلیل قطعی کو حرام کہا جائے گا اور دلیل ظنی کو مکروہ تحریمی کہا جائے گا۔

کسی چیز کی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے مختلف الفاظ آسکتے ہیں۔ مثلاً لفظ حرمت، حلت کی نفی، صیغہ نہی یا سزا کی وعید وغیرہ۔ لفظ کی حرمت کی مثال ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ'' (نساء: ۲۳)

اور نفی حلت کی مثال: ''لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیب من نفسہ''

نہی پہ دلالت کرنے والے صیغہ کی مثال ''فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ'' (الحج: ۳۰) اور سزا کی وعید کی مثال ''وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمٰنِينَ جَلْدَةً'' (النور: ۴)

حرام کی اقسام:

حرام کی دو قسمیں ہیں۔ حرام الذاتہ۔ حرام غیرہ

حرام یا محرم لذاتہ کی تعریف:

شارع نے کسی چیز کی ذات سے ضرر اور اس کی خرابی و برائی کی وجہ سے ابتداء ہی اسے حرام کر دیا ہو۔ اور اس کی حرمت ابدی ہو۔ مثلاً زنا، مردار کھانا اور ناحق کسی کو قتل کرنا وغیرہ۔

وضاحت:

بعض اوقات شدید مجبوری کی بناء پر شریعت نے چند حرام چیزوں کو جائز قرار دیا ہے۔ مثلاً بھوک سے ہلاک ہونے کا خوف ہو تو مردار کھانا۔ اور جان بچانے کے لئے شراب پینا وغیرہ۔

محرم لغیرہ کی تعریف:

ایسی چیز جس میں ذاتی طور پر کوئی نقصان یا خرابی نہیں ہے۔ شرعی طور پر وہ جائز ہے لیکن وہ حرام چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے حرام ہوگی۔ مثلاً مغصوبہ زمین پر نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا۔ اور کسی کی منگنی پر شادی کا پیغام بھیجنا۔

قسم چہارم: مکروہ

مکروہ کی تعریف:

شریعت میں جس کا ترک کرنا کرنے سے بہتر ہو۔ اس کے لئے یا تو ایسا صیغہ ہوگا جو بنفسہ کراہت پر دلالت کرتا ہوگا یا نہی کا صیغہ ہوگا جس میں نہی سے مراد حرمت نہیں بلکہ کراہت ہوگی۔

پہلی مثال نبی ﷺ کا فرمان ہے "ابغض الحلال ابی الله الطلاق"

اور فرمایا "الا ان الله یکره لکم قیل وقال و کثرة السؤال واضاعته المال"

نہی کی مثال جس سے مقصود کراہت ہے۔ "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" اس کے مابعد آیت نے بتلایا کہ یہاں کراہت کو حرمت سے تعبیر کیا ہے۔ وہ یہ ہے۔ "وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ ط عَفَا اللَّهُ عَنْهَا"۔ (مائدہ: ١٠١)

قسم پنجم: مباح

مباح کی تعریف:

شریعت نے جس کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا ہو، ترک اور فعل میں نہ مذمت ہو اور نہ مدح ہو، اس کا دوسرا نام حلال ہے۔ اباحت کی پہچان کے چند ذرائع ہیں۔

(الف) نص نے کسی چیز کی حلت کو ثابت کر دیا ہو۔ مثلاً:

قوله تعالى: "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ط وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ"۔ (مائدہ: ۵)

(ب) نص شرعی سے اس کے کرنے سے گناہ، مضائقہ یا حرج کی نفی کی گئی ہو۔

عدم گناہ کی مثال: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ" (البقرة: ١٧٣)

اور عدم مضائقہ کی مثال: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي

اَنۡفُسِکُمۡ" (البقرۃ: ۲۳۵)

عدم حرج کی مثال "لَیۡسَ عَلَی الۡاَعۡمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الۡاَعۡرَجِ" (النور: ۶۱)

(ج) صیغہ امر کا ہو لیکن مراد وجوب نہ ہو بلکہ اباحت ہو۔

جیسے ارشاد ربانی ہے: "وَاِذَا حَلَلۡتُمۡ فَاصۡطَادُوۡا" (مائدہ: ۲)

(د) کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ مثلاً معاہدے 'تصرفات اشیاء' جمادات اور بناتات وغیرہ۔

قسم ششم۔ عزیمت و رخصت

عزیمت کی تعریف:

شارع نے جن احکام کے کرنے کو ضروری قرار دیا ہو یا عمومی طور پر اس کی اجازت دی ہو۔

رخصت کی تعریف:

ضرورت اور حرج کے وقت شارع نے مکلف سے تخفیف کر دی ہو۔

رخصت کی اقسام:

اول: ضرورت کے پیش نظر حرام کی اباحت مثلاً اطمینان قلب کے ساتھ قتل کے ڈر سے زبان سے کفر کا اظہار کرنا۔ ارشاد خداوندی ہے۔

"اِلَّا مَنۡ اُکۡرِہَ وَقَلۡبُہٗ مُطۡمَئِنٌّۢ بِالۡاِیۡمَانِ" (النحل: ۱۰۶)

دوم: واجب کو چھوڑنے کی اباحت مثلاً مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت دینا۔

سوم: لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر بعض تجارتی معاملات کی اجازت دینا جو عام قواعد کی رو سے ناجائز ہوں۔ مثلاً بیع سلم اور بیع سلف

رخصت کا حکم:

رخصت میں اصل اباحت ہے مگر کبھی کبھی رخصت فعل کے ترک اور کرنے میں تخییر کا معنی دیتی ہے۔ مثلاً مسافر اور مریض کا رمضان میں روزہ چھوڑنا اور رخصت کے حکم سے کبھی کبھی خلاف ظاہر کا بھی اظہار کیا جاتا ہے۔ مثلاً کعب بن اشرف یہودی کو قتل کرنے کے لئے صحابہ کا نبی ﷺ کے خلاف باتیں کرنا۔ عمار بن یاسر کا کلمہ کفر کہنا اور مشرکوں کے خداؤں کی مدح کرنا۔ حالانکہ وہ پکے مومن تھے۔ اور کبھی کبھی تو رخصت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ مثلاً ہلاکت جان کے وقت مردار کھانا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"وَلَا تَقۡتُلُوۡۤا اَنۡفُسَکُمۡ" اور فرمایا "لَا تُلۡقُوۡا بِاَیۡدِیۡکُمۡ اِلَی التَّہۡلُکَۃِ" (البقرۃ: ۱۹۵)

بحث سوم: حکم وضعی کی اقسام

قسم اول سبب:

سبب کی لغوی تعریف: جس کے ساتھ انسان اپنے مقصد تک پہنچے۔

اصطلاحی تعریف:

جو چیز حکم شرعی کی پہچان کا ذریعہ بنے۔ اس طرح کہ اگر وہ ذریعہ پایا جائے تو حکم ثابت ہوگا۔ بصورت دیگر نہیں ہوگا مثلاً وجوب حد کے لئے سبب زنا ہے اور وجوب حجر کے لئے جنون۔ اگر زنا اور جنون ہوگا تو حجر اور حد ضروری ہوگی اگر نہ ہوگا تو نہیں ہوگی۔

سبب کی اقسام:

سبب کی باعتبار فعل اور عدم فعل دو قسمیں ہیں:

قسم اول: وہ سبب جس میں نہ مکلف کا فعل ہو اور نہ اس کی قدرت میں ہو۔ اس کے باوجود جب سبب پایا جائے گا حکم بھی پایا جائے گا تو اس لئے کسی بھی حکم کے وجود یا عدم کے لئے سبب شرط اول ہے۔ مثلاً وجوب نماز ظہر کے لئے زوال کے بعد سورج ڈھلنا، وجوب صیام کے لئے ماہ رمضان اور مردار کھانے کے لئے اضطراب اور مجبوری۔

قسم دوم: وہ سبب ہے جس میں کوئی چیز مکلف کا فعل ہو یا اس کی قدرت میں ہو جیسے سفر روزہ چھوڑنے کی اجازت کا سبب ہے اور قتل عمد وجوب قصاص کا سبب ہے۔

قسم ثانی: شرط

شرط کی تعریف:

وہ چیز جس کا وجوب شرط کے وجود پر موقوف ہو لیکن وہ اس کی حقیقت سے خارج ہو۔ وجوب شیئ سے مراد ایسی چیز ہے جس پر شرعی نتائج مرتب ہوتے ہوں مثلاً نماز کے لئے وضو اور نکاح کے لئے دو گواہوں کی موجودگی۔ یہاں وضو نماز کے لئے شرط تو ہے لیکن نماز کی حقیقت کا جزء نہیں کیوں کہ کبھی کبھی وضو کیا جاتا ہے لیکن وہ نماز کے لئے نہیں ہوتا۔ اسی طرح عقد نکاح کے لئے گواہوں کا ہونا۔ لیکن یہ عقد نکاح کی حقیقت کا جزء نہیں کیوں کہ کبھی گواہ موجود ہوتے ہیں لیکن وہ نکاح کے لئے نہیں ہوتے۔

شرط اور رکن:

ایک لحاظ سے شرط اور رکن آپس میں مساوی ہیں کہ کسی شرعی چیز کا وجود ان دونوں میں سے ہر ایک پر موقوف ہوتا ہے۔ اور ایک اعتبار سے یہ دونوں مختلف ہیں کہ شرط کسی کی چیز کی حقیقت اور ماہیت سے خارج ہوتی ہے۔ جب کہ رکن چیز کی ماہیت اور اس کی حقیقت کا حصہ ہوتا ہے۔

شرط کی مثال وضو نماز کے لئے اور رکن کی مثال رکوع نماز کے لئے۔

شرط اور سبب:

یہ ایک اعتبار سے متفق ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کے ساتھ مربوط ہے یعنی اگر یہ نہ پائے جائیں گے تو چیز وجود میں نہیں آسکے گی لیکن یہ دونوں کسی بھی چیز کی حقیقت کے جز نہیں ہیں۔ اور یہ دونوں مختلف ہیں کہ جب کوئی مانع نہ ہو تو سبب کا وجود مسبب کے وجود کو مستلزم ہے جب کہ شرط کے وجود کے لئے مشروط فیہ کا وجود لازمی نہیں ہے۔

شرط کی اقسام:

شرط کا تعلق سبب اور مسبب دونوں کے ساتھ ہے تو اس لحاظ سے شرط کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ شرط سبب، ۲۔ شرط مسبب

اول: جس کے ساتھ سبب مکمل ہوتا ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی پائے جانے کے بعد ہی شرع کا حکم صادر ہوگا۔ مثلاً عمداً اور زیادتی یہ شرط ہے قتل کے لئے اور وہ قتل سبب بنتا ہے قاتل سے وجوب قصاص کا۔ اسی طرح نصاب مال پر سال کا گزرنا یہ شرط ہے نصاب کے لئے اور یہ نصاب سبب بنتا ہے زکوۃ کی ادائیگی کا۔

دوم: مثلاً مورث کی وفات کے وقت وارث کا زندہ ہونا شرط ہے اس وراثت کے لئے جس کا سبب قرابت یا زوجیت ہے۔

باعتبار ماخذ شرط کی اقسام:

باعتبار ماخذ اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ شرط شرعی ۲۔ شرط جعلی

اول: شرط شرعی وہ ہے جو شرط شارع نے لگائی ہو مثلاً تفویض مال کے لئے نابالغ کے لئے سن تمیز کی قید۔

دوم: شرط جعلی وہ ہے جو مکلف نے اپنے ذہن سے لگائی ہو مثلاً لوگوں کا خرید و فروخت میں اپنی طرف سے شرطیں لگانا۔

قسم ثالث: مانع (رکاوٹ)

مانع کی تعریف:

جس چیز کے پائے جانے سے اس کے حکم کا وجود یا سبب باطل ہو جائے گا۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مانع الحکم: یعنی حکم کو باطل کرنا ۲۔ مانع السبب: یعنی سبب کا ختم کرنا

اول: مانع الحکم:

جو کوئی چیز وجود حکم کے لئے رکاوٹ بنے گی اس کو مانع کہیں گے مثلاً باپ بیٹے کا قصاص لینے سے مانع ہے۔ یعنی اگر کسی باپ نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دیا تو اس کے باپ کا قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا صرف دیت

دینی ہوگی۔

دوم: مانع السبب:

جو سبب میں موثر ہو کر اس کے عمل کا باطل کردے مثلاً زکوۃ کی ادائیگی میں ایسے قرضے کا حائل ہونا جو نصاب میں کمی کا باعث بنے کیوں کہ نصاب وجوب زکوۃ کے لئے سبب ہے۔ جب نصاب کامل نہ رہا تو زکوۃ ساقط ہوگئی۔

قسم اربع: صحیح و باطل

صحیح اور باطل ہونے کا مطلب:

جب مکلف شرعی حکم اور اس کے ارکان اور شروط کو مکمل ملحوظ رکھے گا۔ اس کی ادائیگی میں اپنی پوری کوشش کرے گا تو شارع کے نزدیک اس کی ادائیگی صحیح ہوگی۔ مثلاً نماز پورے خشوع وخضوع کے ساتھ پڑھنا اور جب شروط اور ارکان کو ملحوظ نہیں رکھے گا اور کامل ادائیگی نہیں کرے گا تو شریعت کی اصطلاح میں یہ بطلان ہوگا مثلاً نماز میں عدم خشوع۔ اگر اس حکم کا تعلق عبادات سے ہو تو مکلف کی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ "ارجع فصل فانك لم تصل" کے تحت دوبارہ ادائیگی ضروری ہوگی۔

فصل دوم: حاکم

جو ذات شرعی احکام کو نافذ کرے اس کو حاکم کہتے ہیں اور شریعت میں حاکم اللہ تعالیٰ ہے۔ اس تعریف کی بنا پر صرف وہی حکم شریعت ہوگا جس کو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہو خواہ وہ بلاواسطہ یا بالواسطہ ہو۔ جیسے کتاب اللہ اور حدیث نبوی ﷺ۔ اس کے علاوہ باقی احکام شریعت نہیں بلکہ کفر ہوں گے۔ جیسے اللہ نے فرمایا:

"اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ" (یوسف: ۴۰) اور فرمایا "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" (المائدہ: ۴۵)

فصل سوم: محکوم فیہ

محکوم فیہ کی تعریف:

جس کے متعلق شارع نے خطاب کیا ہو اگر شارع کا خطاب حکم تکلیفی ہو تو یہ محکوم فیہ فعل ہوگا۔ جبکہ حکم وضعی میں محکوم فیہ کبھی مکلف کا فعل ہوتا ہے۔ جیسے معاہدوں اور جرائم میں اور کبھی وہ فعل نہیں ہوتا بلکہ فعل کا سبب بنتا ہے۔ جیسے ماہ رمضان یہ سبب ہے وجوب صیام کا۔ کبھی کبھی محکوم فیہ کو محکوم بہ بھی کہتے ہیں۔

بحث اول، محکوم فیہ کی شرائط:

یعنی مکلف کے لئے صحت تکلیف کی شرائط۔ کسی فعل کے صحت تکلیف کی چند شرائط ہیں:

اول: کہ مکلف کو اس فعل کے بارے میں مکمل علم ہو حتی کہ وہ مطلوبہ فعل کے قیام اور اس کے مقصود کے بارے میں عملی تصور کر سکے۔ مجہول فعل کی تکالیف، تکلیف مالا یطاق کے زمرہ میں آئے گی۔ مثلاً اللہ کا فرمان نماز، زکوۃ۔ اس کی تبیین رسول اللہ نے فرمادی ہے۔

دوم: وہ فعل مکلف کی قدرت میں ہو یعنی اس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہو۔ اگر کوئی فعل مکلف کی طاقت سے باہر ہو تو اس کی تعمیل کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ ایسی تکلیف فضول اور عبث ہوگی۔ جب کہ شارع کے ہر حکم میں حکمت ہوتی ہے۔ اس شرط کی بنا پر درج ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

۱۔ ناممکن چیز کی تکلیف جائز نہیں۔ خواہ وہ بذاتہ ناممکن ہو جیسے دو متضاد چیزوں کو جمع کرنا۔

۲۔ یا وہ غیر کی وجہ سے ناممکن ہو۔ عرف عام میں اس کا وقوع نہ ہوتا ہو۔ اگرچہ عقلاً وہ جائز ہو۔ جیسے پرندے کا بغیر پروں کے اڑنا۔ ایسے تکلیف جو انسانی کنٹرول سے باہر ہے۔ اس سے مراد امور وجدانیہ اور قلبیہ ہیں۔ کیوں کہ انسان ان کے دفاع پر قدرت نہیں رکھتا۔ جس طرح نبی ﷺ نے اپنی بیویوں کے درمیان تقسیم کے بارے میں فرمایا:

"اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تو اخذني فيما تملك و لااملك"

یعنی میرا میلان قلب بعض بیویوں کی نسبت بعض کے ساتھ زیادہ ہے اور اس کی بیشی پر مجھے اپنے دل پر کنٹرول نہیں ہے۔ تو اب قلبی میلان پر کنٹرول کی پابندی لگانا تکلیف مالا یطاق میں داخل ہے اور ایسا شریعت میں نہیں ہے۔

بحث ثانی، باعتبار نسبت محکوم فیہ کی مختلف حیثیتیں:-

وہ افعال جن کا مقصد عام لوگوں کی اصلاح ہو وہ حقوق اللہ سے تعلق رکھتے ہیں اور اگر ان سے مقصود کوئی خاص مصلحت ہو تو وہ افعال حقوق العباد سے تعلق رکھتے ہیں۔ مگر کبھی کبھی حق اللہ اور حق العبد ایک فعل میں جمع ہو جاتے ہیں اور کبھی اللہ کا حق غالب ہوتا ہے اور کبھی بندے کا۔

حق اللہ

حق اللہ کی تعریف: اللہ کا وہ حق جو تمام لوگوں سے متعلق ہو۔

اول:۔ خالص عبادات جیسے ایمان، نماز، زکوۃ، روزہ، حج وغیرہ۔ ان تمام عبادات کا تعلق عمومیت نفع کے اعتبار سے تمام لوگوں کے ساتھ ہے۔

دوم: وہ عبادات جو خاص لوگوں کے ساتھ متعلقہ ہوں جیسے صدقہ فطر، یعنی ایسی عبادات جو کسی غیر کی وجہ سے مکلف پر واجب ہوں۔ جب کہ خالص عبادات کسی غیر کی وجہ سے لازم نہیں ہوتیں۔

سوم: عشری زمینوں پر ٹیکس: یہ بھی ایک عبادت ہے لیکن اس سے مراد وہ ٹیکس ہے کہ جس میں اصل زمین مالک کے اختیار میں ہوگی لیکن اس سے نکلنے والا کھیتی کا ایک مخصوص حصہ لیا جائے گا اور وہ مصارف زکوۃ میں صرف کیا جائے گا۔

چہارم: خراج یعنی خراجی زمین پر ٹیکس: اس سے مراد وہ زمین ہے جو مسلمان فاتح ہونے کے بعد غیر مسلموں کے ہاتھوں میں رہنے دیں اور ان سے ایک معین حصہ بطور خراج وصول کریں اور اسے رفاہ عامہ خرچ کریں۔ جیسے عراق اور شام کی زمینوں میں حضرت عمر فاروق ؓ کا طریقہ کار تھا۔

پنجم: کامل سزائیں: جن میں سزا کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو۔ مثلاً حدود اللہ یعنی حد زنا شراب وغیرہ۔ یہ سزائیں عام لوگوں کی اصطلاح کے لئے ہیں اور کوئی آدمی ان کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جیسے بنی مخزوم کی عورت نے چوری کی اور حضرت اسامہؓ نے سفارش کی اور آپ ﷺ شدید غصے ہوئے۔ اور یہاں تک فرمایا کہ:

"لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"

ششم: ناقص سزائیں: مثلاً قاتل کی وراثت سے محرومی۔ یہ اگرچہ بدنی سزا نہیں مگر یہ منفی سزا ہے۔ ایسی سزاؤں کو عقوبات سلبیہ یا قاصرہ بھی کہتے ہیں۔

ہفتم: سزا سے مقصود عبادت: وہ سزائیں جن میں عبادت کا عنصر پایا جائے مثلاً قسم توڑنے کا کفارہ، رمضان میں عمداً روزہ چھوڑنے کا کفارہ۔ یہ سزائیں اگرچہ گناہ کے نتیجہ میں ہیں مگر اس کے باوجود عبادات میں شمار ہوں گی۔

ہشتم: وہ حق جو خود بخود قائم ہوتا ہے یعنی اس کا تعلق مکلف کی ذمہ داری سے نہیں ہے کہ وہ اللہ کی اطاعت کے لئے اسے ادا کرے۔ یہ حق ذاتی ہے اور ابتداء اللہ کے لئے ہے۔ جیسے خمس یعنی غنیمت کا پانچواں حصہ اور کانوں اور زمین کے دفینوں سے نکلنے والی اشیاء کا پانچواں حصہ۔

حق العبد:

یعنی خالص بندے کے لئے حق۔ اس سے مقصود وہ مصلحت ہے جو خاص فرد کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ جیسے تمام مالی حقوق، جس طرح قرض اور دیت کی ادائیگی۔ کیونکہ اگر دیت اور قرضہ لینے والا چاہے تو معاف کر دے اور اگر لے تو جہاں بھی چاہے خرچ کر لے۔ وہ چیز جہاں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں، مگر حق اللہ غالب ہو جیسے حد قذف۔ تہمت انسانی بے عزتی کا سبب بنتی ہے تو اس سزا کا مقصد عام لوگوں کی اصلاح کرنا ہے اور مظلوم سے ہمدردی ہوتی ہے۔ یہ سزا دینا اللہ کا حق ہے۔ اللہ کے حقوق میں سے ہے دوسرے اعتبار سے اسی سزا میں خاص مقذوف کے لئے مصلحت ہے کیونکہ اس میں اس کی عزت وعفت کا اظہار ہے اور اس پر جو عار ہے اسے دور کرنا ہے تو اس لحاظ سے یہ سزا حقوق العباد میں سے بھی ہوگی۔ موازنہ کرنے سے معلوم ہوا کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا حق اس لحاظ سے غالب ہے کہ قاذف مقذوف پر سے اپنے اختیار سے حد ساقط نہیں کر سکتا۔

دونوں کے حقوق جمع ہوں لیکن بندے کا حق اس میں غالب ہو مثلاً قاتل سے قصاص لینا۔ اس میں لوگوں کی زندگی کی ضمانت ہے، معاشرے میں امن کا باعث ہے اور معاشرے کی اصلاح ہے تو اس لحاظ سے قصاص اللہ کا حق ہوا۔

دوسری جہت سے قصاص کا حق خاص فرد کی مصلحت کے لئے ہے اور وہ مقتول کے وارثوں کے لئے ذہنی شفاء ہے اور ان کے غیض وغضب کا ازالہ ہے تو اس اعتبار سے یہ بندے کا حق ہوا۔ اگرچہ یہ بہت بڑا جرم ہے

لیکن اس کے باوجود قصاص لینے میں بندے کا حق غالب ہے چاہے مقتول کا وارث قاتل کو معاف کر دے یا صرف دیت پر اکتفا کرے اور چاہے تو اس سے قصاص بھی لے سکتا ہے۔

فصل چہارم: محکوم علیہ

محکوم علیہ کی تعریف:

وہ شخص جو شریعت کا مخاطب ہو، جسے علماء اصول مکلف کہتے ہیں۔

تکلیف کے صحت کی شرائط:

انسان شرعی طور پر اس وقت صحیح مکلف ہوگا جب وہ اپنے متعلقہ خطاب کو بالواسطہ یا بلا واسطہ سمجھنے پر قادر ہو۔ سمجھنے کی قدرت کا تعلق عقل سے ہے اور عقل ایک باطنی امر ہے جس کا ادراک حسی نہیں ہو سکتا اور یہ مختلف لوگوں میں مختلف ہوتی ہے۔ شارع نے بلوغت کی جو قید لگائی ہے یہ ظاہری امر ہے اور یہ عقل کے قائم مقام ہے۔ اس لئے شریعت نے بلوغت سے پہلے تکلیف کو ختم کر دیا ہے۔ جیسے فرمان نبوی ﷺ ہے:

رفع القلم عن ثلث عن النائم حتى يستيقظ و عن االصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق۔

جب انسان بالغ اور عاقل ہو جائے گا، وہ احکام شرع کا مکلف ہو جائے گا تو اس بناء پر مجنون اور بچہ خواہ ممیز ہو یا غیر ممیز وہ شرع کا مکلف نہیں ہوگا لیکن جمہور فقہاء مجنون اور بچہ کے مال میں زکوۃ کا لازم قرار دیتے ہیں۔

فصل پنجم: اہلیت اور اس کے عوارض

بحث اول، اہلیت:

اہلیت کا لغوی معنی صلاحیت ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں آدمی اس کام کا اہل ہے یعنی وہ یہ کام کر سکتا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

اہلیت کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ اہلیت وجوب ۲۔ اہلیت ادا

اہلیت وجوب: انسان کی وہ صلاحیت ہے جس کی بناء پر اس کے لئے شریعت کے احکام کو واجب کیا جائے اور ان پر اس کی بجا آوری ضروری ہو۔ اس اہلیت کی بناء ذمہ داری پر مبنی ہوگی۔ ذمہ کا لغوی معنی عہد ہے۔ جیسے فرمان الٰہی ہے:

"لَا يَرْقُبُوْنَ فِيْ مُؤْمِنٍ اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً" (التوبة: ١٠)

غیر مسلم دار الاسلام میں رہنے والے کو ذمی اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا مسلمانوں سے معاہدہ ہو چکا ہوتا ہے۔

ذمہ کی اصطلاحی تعریف: وہ شرعی وصف جس کا انسان اہل ہو اور وہ اس پر ضروری ہو۔

اہلیت ادا: انسان کی وہ صلاحیت جس کی بناء پر اس سے احکام کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے اقوال اور افعال کا شرعاً اعتبار ہو۔ یعنی اس کی ادائیگی معتبر عبادت ہو اور وجوب کے لئے سقوط کا باعث ہو اور عدم کی صورت میں اس کو بدنی اور مالی سزا دی جاسکتی ہو اس اہلیت کا دارومدار تمیز پر ہے۔

کامل اور ناقص اہلیت:

اہلیت وجوب اور اہلیت ادا کبھی کامل ہوتے ہیں اور کبھی ناقص ان کو پرکھنے کے لئے ہم ان ادوار کو دیکھیں گے جو ایک انسان کی ابتدائی زندگی سے لے کر عقل کی تکمیل اور پھر موت پر مشتمل ہیں اور وہ چار دور ہیں۔

۱۔ دور جنین۔ ۲۔ پیدائش سے ہوش آنے تک کا دور ۳۔ ہوش آنے سے بلوغت تک کا دور نمبر ۴۔ بلوغت سے موت تک کا دور۔

اب ہر ایک دور کا مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

پہلا دور، دور جنین:

جنین اس بچے کو کہتے ہیں جو ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس کے قرار اور اس کے انتقال کا تعلق ماں سے ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں ہم یہ فیصلہ کریں گے کہ اس میں اہلیت وجوب نہیں ہے لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ جنین ایک لحاظ سے مستقبل جان ہے اور زندگی کے اعتبار سے اپنی ماں سے علیحدہ ہے اور مکمل انسان بننے اور ماں سے علیحدہ ہونے کے لئے تیار ہے تو ہم اس کے لئے اہلیت وجوب کے ثبوت کا حکم لگا دیں گے۔ دونوں اطراف کو دیکھتے ہوئے فیصلہ ہوگا کہ یہ بچہ ذمہ دار ہونے کے قابل ہوگیا ہے لیکن کامل نہیں بلکہ ناقص ہے مگر [illegible] لئے بھی شرط ہے کہ وہ زندہ پیدا ہو۔ جہاں تک اہلیت ادا کا تعلق ہے تو اس کا تو تصور نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ وہ تو مکمل عاجز ہے کیوں کہ اہلیت ادا کا دارومدار تمیز اور عقل پر ہے۔

دوسرا دور، پیدائش سے سن تمیز تک کا دور:

اول: اگر بچہ زندہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے کامل ذمہ داری اور کامل اہلیت وجوب ثابت ہو جاتی ہے اور اس پر حقوق واجب ہو جاتے ہیں۔ ہر وہ حکم جو بچہ ادا کر سکتا ہو وہ واجب ہے، جسے نہ ادا کر سکتا ہو وہ غیر واجب ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: اول۔ حقوق العباد جیسے نوکر کی اجرت، رشتہ داروں کا نفقہ وغیرہ، تو یہ حق بچے پر بھی واجب ہیں۔ اگرچہ ظاہراً بچہ خود ادا نہ کر سکے اس کا ولی ادا کرے۔ اسی طرح قصاص کی سزا اور دیگر معاملات وغیرہ۔

دوم، **حقوق اللہ:** اس سے مراد عبادات ہیں اور ان کی اصل ایمان ہے۔ بعض عبادات خالص ہیں خواہ وہ صف بدنی ہیں۔ جیسے نماز، یا صرف مالی جیسے زکوۃ یا دونوں سے مرکب جیسے حج۔ ان احکام میں سے کوئی بھی بچے پر واجب نہیں، کیوں کہ ان افعال کی ادائیگی میں نیابت جبریہ نہیں ہوسکتی جب کہ وہ خود اس کا اہل نہیں۔ جہاں تک اہلیت ادا کا تعلق ہے اس دور میں بچے کی عدم تمیز کی بناء پر تمام احکام معدوم ہوں گے کیوں کہ اہلیت ادا کا تعلق عقل اور تمیز پر ہے اور بچہ کامل عقلمند نہیں لہٰذا وہ کامل ادائیگی کا ذمہ دار نہیں ہے۔

تیسرا دور، تمیز سے بلوغت تک کا دور:

تمیز سے بلوغت تک کا یہ دور عموماً سات سال سے شروع ہو کر بلوغت پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں انسان کے لئے اہلیت وجوب کامل ہو جاتی ہے کیوں کہ جب غیر ممیز بچے کے لئے ثابت ہو جاتی ہے تو اب تو وہ پہلے کی نسبت بہت حد تک عقل و ہوش کا مالک ہے۔ جہاں تک اہلیت ادا کا تعلق ہے تو یہاں اس دور میں بچے کے لئے ناقص ہوگی کیوں کہ ابھی اس کی عقل نامکمل ہے۔

چوتھا دور، بلوغت کے بعد کا دور:

جب انسان بالغ اور عاقل ہو جاتا ہے تو اس کے لئے کامل اہلیت ادا ثابت ہو جاتی ہے۔ پھر وہ آدمی اپنے متعلقہ خطاب کو سمجھنے کا اہل ہو جاتا ہے اور وہ تمام شرعی تکلیفات کا مکلّف ہو جاتا ہے۔ اگر اس میں کسی قسم کی کوتاہی نہ ہو تو بغیر کسی سے اجازت لینے کے اس کے تمام معاہدے اور تصرفات صحیح ہوں گے۔

بحث ثانی: اہلیت کے عوارض

تمہید: سابقہ بحث سے معلوم ہوا کہ اہلیت وجوب ناقص طور پر انسان کے لئے دور جنین میں ہی ثابت ہو جاتی ہے مگر وہ ولادت کے بعد جا کر مکمل ہوتی ہے اور پھر تا زندگی اس کے ساتھ قائم رہتی ہے۔ جہاں تک اہلیت ادا کا تعلق ہے یہ نہ دور جنین میں ثابت ہوتی ہے نہ ہی اس بچے کے لئے جو غیر ممیز ہو۔ جب بچہ سن تمیز کو پہنچتا ہے تو ناقص طور پر اس کے لئے ثابت ہوتی ہے اور جب بلوغت کے بعد اس کی عقل مکمل ہوتی ہے تو اس کے لئے اہلیت ادا بھی کامل ہو جاتی ہے۔ اہلیت ادا کی بنیاد عقل پر ہے جس میں جتنی عقل ہوگی اتنی ہی اہلیت ادا ہوگی۔ یعنی عقل کامل اہلیت کامل، عقل ناقص، اہلیت ناقص۔ لیکن کبھی کبھی کامل اہلیت کے بعد انسان کو ایسے امور درپیش آتے ہیں جو اس کی عقل کو یا تو بالکل زائل کر دیتے ہیں یا پھر کم کر دیتے ہیں۔ ایسے آدمی کے لئے شریعت کے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ ایسے امور کا نام عوارض اہلیت ہے۔

عوارض کی اقسام:

۱۔ عوارض سماوی ۲۔ عوارض اکتسابی

اول، عوارض سماوی کی تعریف: ایسے امور جو انسان کے اختیار کے بغیر لاحق ہوں اور شارع کی طرف سے انہیں عوارض تسلیم کیا گیا ہو۔ انسان کے عدم اختیار کی وجہ سے ان کی نسبت آسمان کی طرف کی جاتی ہے جیسے جنون، فتور، عقل، بیماری اور موت وغیرہ۔

دوم، اکتسابی عوارض کی تعریف: ایسے امور جن کے کسب و اختیار میں انسان کا دخل ہو۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

اول، جن کا تعلق انسان کی ذات سے ہو۔ مثلاً جہالت، نشہ، ہنسی مذاق

دوم، جو کسی غیر سے اس پر مسلط ہوں جیسے جبر و اکراہ وغیرہ۔

توضیح اول: قدرتی عوارض

(عوارض سماویہ)

اول: جنون (دیوانگی)

جنون کی تعریف: عقل کا بگڑ جانا کہ اس کے افعال اور اقوال عقل کے مطابق جاری نہ ہوسکیں۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ اصلی ۲۔ عارضی۔ یہ ہے کہ عارضی انسان مجنون ہی بالغ ہوا اور عارضی یہ ہے کہ بالغ تو عاقل ہو مگر بعد میں اس پر جنون طاری ہو جائے۔ جنون کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ عرصہ طویل ہونا ۲۔ عرصہ مختصر ہونا

جہاں تک عبادت کا تعلق ہے، اگر اس میں جنون کا عرصہ طویل ہو تو مجنون سے عبادات ساقط ہو جائیں گی کیوں کہ جنون کی وجہ سے اس میں ادائیگی کی قدرت ختم ہوگئی ہے اور قضاء بھی نہیں ہوگی۔ ہاں اگر جنون کا عرصہ طویل نہ ہو تو اس میں جنون کی حالت میں اگرچہ ادائیگی ممکن نہیں مگر افاقہ کے بعد قضائی ممکن ہے لہذا قضا ضروری ہوگی۔

مجنون پر پابندیاں لگانا اور اس کی مدت تکمیل:

جنون بھی پابندی لگانے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

پابندی کا شرعی معنی یہ ہے کہ مجنون کو قولی تصرفات سے روک دینا مگر اس پر فعلی تصرفات کا انعقاد ہوگا اس لئے کہ اقوال کی صحت کا دارومدار عقل اور تمیز پر ہے۔ دوسری صورت میں مجنون مجور لذاتہ ہوگا۔ یعنی جب انسان کو جنون ہوگا تو اس پر حجر ہوگا اور اگر کبھی اس سے جنون کو حالت منقطع ہوگئی تو ہوش آنے کی صورت میں اپنے تصرفات میں عاقل کا حکم رکھے گا۔

دوم۔ عتابت (فتور عقل) مخبوط الحواس ہونا، فتور عقل سے مراد عمل میں گڑبڑ ہو جانا۔ یعنی سمجھ بوجھ میں کمی آجائے اور اس کی کلام میں انتظامی صلاحیت اور تدبیر مفقود ہو جائے۔ اس کے نتیجہ میں اس میں ادراک اور تمیز موجود نہیں ہوتی۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

اول: اس میں ادراک اور تمیز نہ ہو یعنی مجنون کی طرح ہو۔ تو یہ احکام میں مجنون کے قائم مقام ہوگا۔

دوم: اس میں قوت ادراک اور تمیز تو ہو لیکن اہل عقل جیسی نہ ہو۔ اس میں بالغ آدمی بچہ کے قائم مقام ہوگا اور یہ احکام کے اعتبار سے ممیز بچے کی طرح ہوگا اور اس میں اہلیت ادا ناقص ہوگی۔ اس پر عبادات کی ادائیگی واجب نہیں ہوگی۔ لیکن مالی تصرفات ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔

سوم: نسیان (بھول) نسیان ایک عارضہ ہے کہ جب یہ انسان کو لاحق ہو جائے تو اس کو اپنا فرض یاد نہیں رہتا۔ اس صورت میں آدمی سے اہلیت ادا ختم نہیں ہوگی اور نہ ہی حقوق العباد میں اس کو معذور سمجھا جائے گا۔

کیوں کہ اس میں کمال کی وجہ سے ادائیگی کی قدرت باقی ہے۔ اگر کوئی انسان بھول کر کسی غیر کے مال کو تباہ کر دیتا ہے تو اس پر جرمانہ ضروری ہے۔ ہاں البتہ حقوق اللہ میں نسیان کو عذر شمار کیا جائے گا۔ کیوں کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

"إن اللّٰہ وضع عن امتي الخطاء و النسیان وما استکرھوا علیہ"

اسی طرح روزے دار کا بھول کر کچھ کھا پی لینا روزے کو عیب دار نہیں کرتا۔

چہارم: نیند اور بے ہوشی:

نیند اور بے ہوشی: یہ دونوں ہی اہلیت ادا کے منافی ہیں۔ جب تک انسان سویا ہو یا اس پر غشی طاری ہو اس وقت تک اس میں تمیز نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے اس کے اقوال کا مطلقاً اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے افعال کی وجہ سے بدنی مواخذہ کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی انسان کو قتل بھی کر دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیوں کہ اس میں قصد، تمیز اور اختیار کا شعور نہیں ہے۔ البتہ اس کا مالی مواخذہ کیا جائے گا یعنی اس پر دیت ضروری ہوگی۔ جہاں تک عبادات کا تعلق ہے تو نیند اور غشی کی حالت میں وہ مرفوع القلم ہے کیوں کہ ادا کا تعلق بیداری اور عقل سے ہے۔

پنجم: مرض:

یہاں مرض سے مراد جنون اور غشی نہیں ہے۔ انسان مرض کے ہوتے ہوئے بھی اہلیت وجوب اور اہلیت ادا رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے حقوق اس کے لئے اور اس پر ثابت رہیں گے لیکن کبھی کبھی مریض کی مرض باوجود اہلیت کامل ہونے کے بعض احکام کو متاثر کرتی ہے۔ مثلاً بعض تصرفات کے نفاذ کی عدم اجازت یعنی انسان مرض الموت میں اپنے اس مال کے متعلق وصیت نہیں کر سکتا کہ مرنے کے بعد جس مال کے بقدر اس کے ذمہ قرضہ ہو۔

مریض کا علاج:

جمہور کے نزدیک مرض الموت میں مریض کا نکاح بالکل صحیح ہے کیوں کہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کے بعد زوجین کے درمیان توارث بھی واقع ہوگا اور بقول امام احمد وغیرہ اس کو متعینہ مہر دینا ضروری ہوگا لیکن امام شافعی کی رائے کے مطابق اس کے ذمہ مہر مثل ہوگا کیوں کہ وہ کہتے ہیں کہ وارث اور قرض داروں کے حقوق کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔

مریض کی طلاق:

مریض اگر اپنی مدخولہ بیوی کو بغیر اس کی رضامندی کے مرض الموت میں طلاق بائنہ دے دیتا ہے تو تمام ائمہ کے نزدیک وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ البتہ میراث میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک چونکہ خاوند نے برا ارادہ کرتے ہوئے اس کو مرتے وقت وراثت سے محروم کرنے کا ارادہ کیا ہے تو اس لیے وہ وارث ہوگی۔ جب کہ امام شافعی اور اہل ظاہر کے نزدیک وہ وارث نہیں بن سکتی کیونکہ طلاق بائنہ حق وراثت کو ختم کر دیتی ہے۔ احکام میں ظاہر کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ باطن کو جب کہ قبل دخول مطلقہ بیوی وراثت کی حقدار ہے۔ یہ امام مالک کا کہنا ہے لیکن

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ وارث نہیں بن سکتی۔

ششم، موت:

چونکہ موت انسان کو اہلیت ادا سے عاجز کر دیتی ہے اس لیے تمام شرعی تکلیفات اس سے ساقط ہو جائیں گی کیوں کہ ادا کا تعلق اختیار اور قدرت سے ہے۔ موت کی وجہ سے یہ دونوں چیزیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اسی بنا پر بعض احناف یہ کہتے ہیں کہ جس میت نے اپنی زندگی میں واجب شدہ زکوۃ کو ادا نہیں کیا تو اس کے مرنے کے بعد اس کے ترکہ سے زکوۃ ادا نہیں کی جائے گی۔ کیوں کہ تکلیف کا تعلق دنیاوی زندگی سے ہے لہٰذا موت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی کیوں کہ زکوۃ کا تعلق اس کے مال سے ہے اور واجب شدہ زکوۃ کا نکالنا اس کے ترکے سے ممکن ہے تو اس لحاظ سے دائیگی ساقط نہیں ہوگی۔ جہاں تک قرض کا تعلق ہے اگر میت نے کوئی مال چھوڑا ہے تو اس سے قرض کی ادائیگی ضروری ہے اور اگر نہیں چھوڑا تو ادائیگی ساقط ہو جائے گی۔

توضیح ثانی: اکتسابی عوارض

اول۔ جہل (ناواقفیت):

جہالت، اہلیت کے منافی تو نہیں ہے لیکن بعض حالات میں یہ عذر بن سکتی ہے۔ اس کا تعلق دار الاسلام سے ہوگا یا دار الحرب سے۔

دار الاسلام میں جہالت:

قاعدہ: جہالت دار الاسلام میں عذر نہیں بن سکتی کیوں کہ اس میں رہنے والے ہر فرد پر علم کا حصول ضروری ہے تو کسی آدمی کا ان احکام سے جو کتاب اللہ اور سنت متواترہ مشہورہ سے ثابت ہوں۔ مثلاً نماز، روزے کا فرض ہونا۔ شراب، زنا کا حرام ہونا۔ ان سے جاہل رہنا عذر نہیں بن سکتا۔ اس لئے اگر کوئی آدمی مسلمان ہونے کے بعد شراب پیے گا تو اس پر سزا واجب ہوگی کیوں کہ حرمت شراب دار الاسلام میں بہت مشہور ہے تو اس میں جہالت عذر نہیں بن سکتی۔ پہلی مثال کے مطابق اگر کوئی آدمی صریحاً کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف کرتے ہوئے اس ذبیحہ کو حلال قرار دیتا ہے جس پر عمداً بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو تو وہ اللہ کے اس قول کا مخالف ہے

"وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" (الانعام: ۱۲۱)

اسی طرح جو آدمی طلاق مغلظہ کے بعد دوسری شادی کرنے والی عورت کو بغیر وطی کے پہلے خاوند کے لئے حلال قرار دیتا ہے تو وہ مشہور حدیث کا مخالف ہے۔ البتہ اجتہاد صحیح میں وہ جہالت عذر بن سکتی ہے جو کتاب وسنت اور اجماع کی مخالف نہ ہو۔ جس طرح قصاص میں مقتول کے اولیاء میں سے کسی کا معاف کرنا اسی طرح اعلان پر اکتفا کرتے ہوئے بغیر گواہوں کے نکاح پڑھا دینا۔

دارالحرب میں جہالت:

قاعدہ: دارالحرب میں حصول علم فرض نہیں ہے کیوں کہ وہ شرعی احکام کے لئے علم کا گھر نہیں بلکہ وہ جہالت کا گھر ہے۔ اس لیے جب کوئی آدمی وہاں مسلمان ہو جائے اور وہ اپنے اوپر عائد شدہ عبادات کے وجوب کی حقیقت کو نہ جانتا ہو اور ان کو ادا نہ کرے یعنی نماز وغیرہ۔ تو علم ہونے کے وقت اس پر قضاء لازم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو شراب کی حرمت کا علم نہیں ہے تو اس کے پینے والے کو نہ گناہ ہوگا نہ سزا ہوگی۔

دوم۔ خطاء:

اس سے مراد جو صحیح اور عمد کے مقابل ہو جسے فرمان نبوی ﷺ ہے:

"ان الله وضع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكر هواء"

اس کی تعریف ہم یوں کریں گے کہ انسان سے کسی ایسے قول یا فعل کا صادر ہو جانا جو اس کے ارادہ کے خلاف ہو۔ لیکن خطاء اہلیت وجوب اور اہلیت ادا کے منافی نہیں ہے کیوں کہ باوجود خطاء کے اس میں تمیز اور عقل موجود ہے۔ ہاں البتہ خطا حقوق اللہ کے سقوط میں عذر بن سکتی ہے جس طرح کسی مفتی کا مسئلہ میں غلطی کر جانا یا کسی کا غلطی سے قبلہ کی بجائے کسی اور طرف نماز پڑھنا۔ جہاں تک حقوق العباد کا تعلق ہے اس میں قتل عمد کی سزا اگر چہ کامل ہوگی۔ یعنی قتل عمد کے بدلہ میں اس سے قصاص لیا جائے مگر قتل خطاء میں کامل سزا نہیں ہوگی۔ بلکہ اس میں قصاص کی بجائے دیت ہوگی کیوں کہ دیت قصاص کے قائم مقام ہے۔ جہاں تک حقوق العباد میں مالیت کا تعلق ہے۔ خطاء کے باوجود مال کے بدلے مال دینا ہوگا کیونکہ مال کا بدل نہیں اور معاملتا میں غلطی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ باوجود غلطی کے اس کا انعقاد درست ہے حتی کہ غلطی سے کہی ہوئی طلاق بھی صادر ہو جائے گی۔ یہ بعض حنفیہ کا کہنا ہے۔ جب کہ جمہور، شوافع اور جعفریہ وغیرہ کے نزدیک غلطی سے دی گئی طلاق معتبر نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کے تمام تصرفات قولیہ کا اعتبار ہوگا۔

سوم، ہزل (مذاق):

ہزل یہ ہے کہ کسی چیز کے متعلق غیر مناسب ارادہ کے اجائے۔ جب کسی کلام کو اس کے عقلی موضوع کے خلاد استعمال کیا جائے اور اس میں شرع کے مطلوبہ حکم کا افادہ کالعدم کر دیا جائے تو اس کا نام ہزل ہے۔ ہازل اپنے اختیار سے کام کرتے ہوئے جانتا ہے کہ اس کا کام شرعی موجب کے برعکس ہے اور وہ شریعت کے وضع کردہ عقود اور تصرفات کے قوانین کو اپنی مرضی اور اختیار کے مطابق استعمال کرتا ہے۔ ہزل اہلیت وجوب اور اہلیت ادا کے منافی نہیں لیکن ہازل کی نسبت کے اعتبار سے بعض احکام پر موثر ہوتا ہے۔ پہلی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہزل سے متعلقہ تصرفات قولیہ تین اقسام پر مبنی ہیں اور وہ درج ذیل ہیں:

ا۔ اخبارات (وہ قولی معاملات جن کا تعلق خبر سے ہے):

جس ہازل نے کسی کی بیع یا نکاح یا طلاق کا اقرار کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر چہ ہازل اس کو

جائز قرار دے دے کیوں کہ اس کی اجازت صحت اور بطلان دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لیے اس کی اجازت معتبر نہیں ہوگی۔

۲۔ اعتقادات (وہ اقوال جن کا تعلق عقیدہ سے ہے):

اگر کوئی متکلم بطور مذاق کوئی کلمہ کفر کہہ دے تو وہ اسلام سے مرتد ہو جائے گا۔ اگر چہ ہازل مرتد ہونے کا ارادہ نہ کرے مگر اس کا یہ کہنا اسلام کی توہین کرنا ہے اور اسلام کا استخفاف کفر ہے تو ایں کا ناطق اس ہزل کی وجہ سے مرتد ہو جائے گا۔ اگر چہ اس نے فی نفسہ ایسا ارادہ نہیں کیا جیسے فرمان الٰہی ہے:

"وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ۝ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ" (التوبة: ٦٥، ٦٦)

تو ایسے آدمی پر اکثر دینوی احکام مرتد والے ہوں گے مثلاً خاوند بیوی کے درمیان جدائی وغیرہ۔

انشاءات (وہ اسباب جب پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں):

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اسباب کا ثابت کرنا جن پر مقرر شدہ شرعی احکام مرتب ہوں مثلاً بیع، تجارت اور تصرفات وغیرہ۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ جن کو ہزل باطل نہیں کر سکتا یعنی وہ ہزل میں بھی جاری ہوں گی۔ مثلاً نکاح، طلاق، رجوع کیوں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

"ثلاث جدهن جد، و هزلهن جد۔ النكاح۔ والطلاق۔ والرجعة"

۲۔ ایسی چیزیں جن کو ہزل باطل یا فاسد کر سکتا ہے۔ مثلاً بیع، تجارت اور وہ تمام تصرفات جن میں فسخ کا امکان ہو۔

چہارم، سفاہت (کم عقلی):

اس کا لغوی معنی ہے خفت۔ اصطلاحی تعریف۔ عقل ہونے کے باوجود مال میں اس طرح تصرف کرنا جو شرع اور عقل کے تقاضا کے خلاف ہو۔ سفاہت کو اس لیے اکتسابی عوارض میں شمار کیا گیا ہے کہ سفیہ یعنی کم عقل اپنے اختیار اور مرضی سے خلاف عقل کام کرتا ہے۔ سفیہ کامل اہلیت رکھتا ہے اور وہ شریعت کی تمام تکلیفات مخاطب ہے۔ ہاں البتہ بعض احکام میں سفاہت موثر ہوتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب بچہ سفاہت کی حالت میں بالغ ہو تو مال کو اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح بالغ عاقل کو سفاہت کے سبب سے مال میں تصرف سے روک دیا جائے گا۔ سفاہت کے بارہ چند ایک مسائل ملاحظہ فرمائیں:

پہلا مسئلہ، سفیہ بالغ کو مال سپرد کرنا:

ظاہریہ کے علاوہ سب فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بچہ سفاہت کی حالت میں بالغ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے۔ کیوں کہ اللہ نے فرمایا:

"وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا" (النساء: ۵)

یعنی بیوقوف کو اس حالت میں مال سپرد نہ کیا جائے مگر جب بلوغت کے بعد اس کے متعلق رشد اور عقل مندی کا یقین ہو جائے تب مال اس کے سپرد کیا جائے۔ جیسا کہ اللہ نے فرمایا۔

"وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰۤى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ" (النساء: ٦)

تو اس آیت میں رشد اور بلوغت کی قید ہے۔

دوسرا مسئلہ، سفیہ پر لین دین کی پابندی لگانا:

سفیہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا سفاہت پابندی لگانے کا سبب بن سکتی ہے یا نہیں؟ خواہ سفاہت اصلی ہو یعنی انسان سفاہت کی حالت میں بالغ ہو یا سفاہت جاری ہو یعنی جب بالغ ہوا ہے اس وقت عاقل اور رشید تھا پھر اس پر سفاہت کی حالت طاری ہوئی ہے۔ اس اختلاف میں دو قول ہیں:

پہلا قول جمہور، شوافع، حنابلہ، مالکیہ، جعفریہ، ابو یوسف اور احمد کا ہے۔ ان سب کے نزدیک سفیہ پر پابندی لگائی جائے گی کیوں کہ بیوقوفی پابندی کا سبب ہے۔

دوسرا قول ابو حنیفہؒ اور ظاہریہ کا ہے۔ ان کے نزدیک سفاہت کی وجہ سے حجر یعنی پابندی لگانا منع ہے۔ ان سب کے اپنے اپنے دلائل ہیں۔ راجح بات یہ ہے کہ سفیہ پر پابندی لگائی جائے گی کیوں کہ سفیہ اپنے مال میں ناجائز تصرف کر کے اسے تباہ کر سکتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کی جماعت کا نقصان ہے اس لیے اس کا دفاع کرنے کے لئے پابندی لگانا ضروری ہے۔

تیسرا مسئلہ، سفیہ پر پابندی کب ختم ہو گی؟

بعض فقہاء مثلاً امام محمدؒ کا خیال ہے کہ سفیہ لفظ سفہ کی وجہ سے خود بخود پابند ہے۔ اس پر پابندی لگانے کے لیے قاضی کے حکم کی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن بعض فقہاء جیسے امام یوسفؒ کا کہنا ہے کہ سفیہ اس وقت تک مجبور نہیں ہو گا جب تک قاضی اس پر پابندی نہ لگائے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ سفیہ کو قاضی کی طرف سے پابندی کا حکم نامہ جاری ہونا چاہیے تبھی پابندی صحیح ہے اور نافذ ہو گی۔ جب کہ امام محمدؒ وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ سفیہ کی حالت خود بخود دائمی ہو جاتی ہے گویا کہ قاضی نے اس پر پابندی لگائی ہے۔ ان دونوں میں سے راجح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ پابندی یعنی حجر قاضی کے فیصلے کے بغیر نہ مکمل ہو سکتی ہے اور نہ ہی اٹھائی جا سکتی ہے۔

پنجم، نشہ:

شراب اور اس سے متعلقہ چیزوں کے استعمال سے عقل کے زوال کو سکر کہتے ہیں۔ اس طرح کہ نشہ والے آدمی کو نشہ کی حالت سے ہوش میں آنے کے بعد پتہ نہ چلے کہ اس نے اس حالت میں کیا کچھ کیا ہے؟ نشہ عقل اور تمیز کو ختم کر دیتا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ نشہ کی حالت میں اس سے شرعی احکام کی ادائیگی ساقط کر دی جاتی لیکن ایسا نہیں ہو سکتا۔ فقہاء نے نشہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں:

اول، نشہ بطریق مباح:

(ایسے طریقے سے نشہ جس کی اجازت ہو)

جب نشے والا اضطراری حالت میں یا کراہت کی حالت میں یا بے علمی کی وجہ سے نشہ استعمال کرے یا وہ ایسی دوائی استعمال کر بیٹھا جس میں نشہ تھا تو ان صورتوں میں اس کے لئے نشہ مباح ہوگا۔ اس حالت میں ہم اس پر غشی والا حکم لگائیں گے اور اس کے اقوال کا کوئی اعتبار و اثر نہیں ہوگا۔ جہاں تک اس کے فعل کا تعلق ہے تو حقوق العباد میں وہ معتبر ہوگا۔ مثلاً کسی کا مال یا نفس ضائع کرنے کے بدلہ میں اس سے انتقام لیا جائے گا۔ مگر قصاص کی صورت میں دیت لی جائے گی۔

دوم، نشہ بطریق ممنوع:

(ایسے طریقہ سے نشہ جس کی ممانعت ہو)

نشہ والے آدمی اور اس کے تصرفات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کیوں کہ یہاں حرام طریقہ اپنانے سے عقل زائل ہوئی ہے یہ حکم تصرفات میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۱۔ تصرفات قولیہ کا اختصاص:

بعض فقہاء ظاہریہ، جعفریہ، احمد بن حنبل، ابن قیم اور طحاوی کا کہنا ہے کہ نشہ والے آدمی کے کسی قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس کی طلاق، خرید و فروخت، نکاح وغیرہ غیر معتبر ہوں گے۔ جب کہ حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ کے بقول اس کے اقوال معتبر ہوں گے۔ حتیٰ کہ اس کی طلاق اور تمام تصرفات قولیہ قابل تنفیذ ہوں گے۔ لیکن احناف نے ارتداد اور وہ اقرار جس میں رجوع کا احتمال ہوا نہیں مستثنیٰ کر دیا ہے، جب کہ مالکیہ نے اقرار اور عقود کی صحت کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ باقی معاملات میں وہ ان کے ساتھ ہیں۔

۲۔ تصرفات فعلیہ کا اختصاص:

جہاں تک اس کے ان افعال کا تعلق ہے جو حقوق العباد سے متعلق ہیں تو اس نقصان کے بدلے میں اس سے مالی مواخذہ پر سب کا اتفاق ہے بلکہ جمہور کے نزدیک مواخذہ بدنیہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً قتل کے بدلے قتل اور زنا کے بدلے حد کا نفاذ۔ اہل ظاہر کا کہنا ہے کہ اس کے افعال کے بدلہ میں اس کو بدنی سزا نہیں دے جائے گی اور نہ ہی شراب کی حد کے علاوہ کوئی حد لگائی جائے گی۔ اس مسئلہ میں دونوں گروہوں کے پاس بہت سے دلائل ہیں۔ ان کے مناقشہ کے بعد صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ بطریق محظور نشہ والے آدمی کے اقوال کو غیر معتبر سمجھتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے جرائم پر کلی مواخذہ کرتے ہیں ان کا قول صحیح اور راجح ہے۔

ششم، اکراہ (مجبور کرنا):

اکراہ کی تعریف:

اس کی مختلف تعریفوں میں سے ایک تعریف یہ ہے کہ کسی غیر کا کسی دوسرے کو ڈرا دھمکا کر ایسے کام کا حکم

دینا جس کو وہ نہ کرنا چاہتا ہو اور وہ عدم عمل کی صورت میں غیر سے سزا پر خائف ہو۔ یہاں اکراہ کے تحقق کے لئے چند شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

اکراہ کے وقوع کی شرائط:

ا۔ کہ جبر کرنے والا اپنی دھمکی کو پورا کرنے پر قادر ہو۔ اگر وہ اپنی دھمکی پر عمل نہیں کر سکتا اور کام کرنے والا جانتا بھی ہے کہ جبر کرنے والے میں اس کی قدرت نہیں ہے تو یہ اکراہ لغو ہوگا اور کرنے والے کے بارے میں اس کا اختیار سمجھا جائے گا اس کے اکراہ کے عذر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

۲۔ کرنے والا دھمکی سے اتنا ڈرتا ہے، اس کو یقین یا ظن غالب ہے کہ جبر کرنے والا اپنے کہے ہوئے الفاظ کے مطابق ضرور عمل کرے گا تو اس کو اکراہ کہیں گے۔

۳۔ جس چیز کی دھمکی دی ہے وہ ایسا ضرر ہے جس سے جان ہلاک ہونے یا عضو تلف ہونے کا امکان ہو۔ اگر یہ نہیں تو حبس بے جا' قید اور مار پیٹ کا تو یقینا ڈر ہو۔ جہاں تک کثیر مال کو تلف کر دینے کا ڈر ہے تو یہ تہدید شافعیہ' حنابلہ اور کچھ احناف کے نزدیک معتبر ہوگی اور اکراہ ثابت ہو جائے گا۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ دھمکی خاوند یا بیوی یا قریبی رشتہ دار کے لئے دی جائے تو معتبر ہوگی اور اگر وہ اولاد کے لئے ہو تو حنابلہ کے نزدیک بھی معتبر ہوگی۔

اکراہ کی اقسام:

احناف کے نزدیک اکراہ کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اکراہ اضطراری یعنی اکراہ کامل ۲۔ اکراہ غیر اضطراری یعنی ناقص

(الف) اکراہ اضطراری (ملجی)

اکراہ اضطراری یہ ہے کہ اس میں قتل نفس یا تلف عضو کی دھمکی ہو۔ اسی طرح جمیع مال یا بہت اہم چیز تلف کرنے کی دھمکی ہو تو اسے اکراہ ملجی کا نام دیا جائے گا۔ اس میں فاعل ان چیزوں کے ڈر سے کام کرنے پر مجبور ہوگا اور اس کا اختیار فاسد اور مرضی ختم ہو جائے گی۔

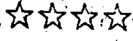
(ب) اکراہ غیر اضطراری (غیر ملجی)

جس میں قتل نفس یا تلف عضو کی دھمکی تو نہیں مگر ضرب اور حبس کی تہدید ہے تو ایسی صورت میں اس کی مرضی تو معدوم ہو جائے گی مگر اختیار فاسد نہیں ہوگا کیوں کہ اتنی تکلیف پر انسان کو صبر کرنا چاہئے اور خلاف شرع کام کرنے سے احتراز کرنا چاہئے۔

کیا اکراہ اہلیت کے منافی ہے؟

اکراہ خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی دونوں قسم کی اہلیت کو ختم نہیں کرتا اور نہ ہی فاعل کو اکراہ کی حالت میں مرفوع القلم قرار دیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس میں عقل' تمیز اور بلوغت پائی جا رہی ہے اور اکراہ نے ان میں کوئی خلل نہیں ڈالا تو اس وجہ سے وہ آدمی جو کسی حرام کے کرنے پر مجبور کیا جائے اس کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ فاعل پر اس کا کرنا حرام ہے یہاں تک کہ کرنے سے فاعل گناہ گار ہوگا۔ مثلاً قتل اور زنا وغیرہ۔
۲۔ کبھی کبھی اس کا کرنا فرض ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ نہ کرنے سے گناہ گار ہوگا۔ مثلاً مردار کا کھانا، شراب کا پینا۔
۳۔ کبھی کبھی رخصت ہوتی ہے کہ اگر کرے گا تو گناہ گار نہیں اگر صبر کرے تو اس کو اجر ملے گا۔ مثلاً کلمہ کفر کا زبان سے اظہار کرنا اور غیر کا مال تباہ کرنا۔



دوسرا باب: احکام کے ماخذ

(ادلۃ الاحکام)

تمہید:

شارع نے مکلفین پر جو احکامات انسانی بھلائی کے لئے نافذ کئے ہیں ان کا نام احکام شرعیہ ہے۔ ان کو اصول احکام، مصادر شرعیہ اور ادلۃ الاحکام کا نام دیا جاتا ہے۔ دلیل کا لغوی معنی کسی چیز کی طرف رہنمائی کرنا۔

اہل اصول کی اصطلاح میں حکم شرعی وہ ہے جس کا صحیح نظر کے ساتھ مطلوب تک پہنچنا ممکن ہو۔

ادلۃ احکام کی مختلف تقسیمیں

مختلف اعتبار سے ادلہ کی مختلف تقسیمیں ہیں۔ دو تقسیمیں ملاحظہ ہوں۔

تقسیم اول:

دلائل میں اختلاف اور اتفاق کے اعتبار سے ہوگی۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

اول: ایسے ادلہ جن پر تمام ائمہ مسلمین کا اتفاق ہے۔ اس صورت کا تعلق قرآن وسنت سے ہے۔

دوم: ایسی چیزیں جن میں جمہور علماء کا اتفاق ہے۔ اس سے مراد اجماع امت اور قیاس ہے۔ مگر نظام معتزلی، کچھ خوارج، جعفریہ اور ظاہریہ اس کے خلاف ہیں۔

سوم: ایسی چیزیں جن میں علماء کا اختلاف ہے یہ قسم عرف، استصحاب، استحسان، مصالح مرسلہ، شرع من قبلنا اور مذہب صحابی پر مشتمل ہے۔ بعض علماء انہیں مصادر شریعت تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں کرتے۔

تقسیم ثانی:

ادلہ کے نقل اور رائے کی طرف رجوع کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

۱۔ نقلی ۲۔ عقلی

اول: نقلی ماخذ۔ ادلہ نقلیہ سے مراد کتاب وسنت اور اس کے ساتھ ساتھ اجماع، مذہب صحابی اور شرع من قبلنا بھی ان میں شمار ہوتی ہیں۔

دوم: عقلی ماخذ۔ جب کہ ادلہ عقلیہ کا تعلق نظر اور رائے سے ہے۔ اس میں قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ اور استصحاب داخل ہوں گے۔

کتاب اللہ یعنی قرآن کریم اصل الاصول مصدر المصادر اور تمام ادلہ کا مرجع ہے۔

ماخذ یا ادلہ کی ترتیب:

استنباط احکام اور اس کی طرف رجوع کے اعتبار سے ترتیب یوں ہوگی:

کتاب اللہ، پھر سنت، پھر اجماع امت، پھر قیاس یہ جمہور کا مسلک ہے اور اس کے بہت سارے دلائل ہیں۔

مثلاً نبی اکرم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت یوں فرمایا تھا کہ:

''فیصلہ کرتے وقت اولاً کتاب اللہ کو دیکھنا۔ اگر مسئلہ نہ ملے تو سنت کو دیکھنا اور اگر پھر بھی حل نہ ملے تو اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لینا۔''

حضرت عمر بن خطابؓ نے کوفہ کے قاضی کو یہ فرمایا تھا کہ:

''فیصلہ کرتے وقت سب سے پہلے کتاب اللہ کو دیکھنا۔ پھر مسئلہ نہ ملے تو سنت ﷺ کو دیکھنا گر نہ متبدین کا فیصلہ دیکھنا اگر نہ ملے تو اپنی رائے استعمال کرنا لیکن اہل علم سے مشورہ کر لینا۔''

فصل اول: دلیل اول، قرآن مجید

قرآن مجید کی تعریف اور اس کی حجیت:

قرآن کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں لیکن سب سے جامع مانع تعریف یہ ہے:

القران هو الكتاب المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول اليناعنه نقلا متواترا بلا شبهة۔

یعنی قرآن پاک اس کتاب کا نام ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل کی گئی ہے۔ اور یہ صحیفوں میں لکھی ہوئی ہے اور یہ نبی ﷺ سے متواتر بلاشبہ ہم تک نقل ہو کر پہنچی ہے۔ کوئی مسلمان اس کے مصدر اول ہونے کا انکار نہیں کرسکتا۔ قرآن کے حجت ہونے کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ یہ اللہ کی نازل کردہ کتاب ہے اور یہی اس کا معجزہ ہونا ہے۔

قرآن کے خواص

اول: یہ کلام اللہ ہی نبی ﷺ پر نازل کی گئی ہے جب کہ تورات وانجیل کو یہ شرف حاصل نہیں۔

دوم: قرآن لفظ اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ قرآن لفظاً عربی زبان میں نازل ہوا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

''إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا'' (الزخرف: ۳) بقول امام شافعیؒ پورے قرآن میں کوئی لفظ غیر عربی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے احادیث نبوی قرآن نہیں ہیں۔

سوم: قرآن کا یہ خاصہ ہے کہ ہم تک بالتواتر منقول ہو کر پہنچا ہے۔

اور متواتر کی تعریف یہ ہے کہ کسی قوم کا اس قدر کسی چیز پر جمع ہونا کہ ان کے متعلق کثرت تعداد کی وجہ

سے جھوٹ کا احتمال نہ ہو سکے اور وہ اپنے جیسوں سے ہی بیان کریں اور ابتداء سے انتہا تک تعداد میں کمی نہ آئے۔لہٰذا ہم اس عبارت کو قرآن نہیں کہیں گے جو ہم تک متواتر سے منقول نہ ہو مثلاً عبداللہ بن مسعود کی قرأت "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ" (المائدہ: ۸۹) میں لفظ متتابعات کی زیادتی ہے۔ہم اس کو ثلثۃ ایام پر محمول کریں گے اور یہ قرآن نہیں ہوگا۔

چہارم: قرآن کمی وزیادتی سے محفوظ ہے۔فرمان خداوندی ہے:

"اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" (الحجر: ۹)

تو اس ضمانت کے بعد کوئی مخلوق اس میں کمی بیشی نہیں کر سکتی۔

پنجم: قرآن معجزہ ہے۔عرب وعجم میں کوئی بھی انفرادی اور اجتماعی شکل میں قرآن جیسی کتاب نہیں لا سکتا۔حتیٰ کہ دس سورتیں بلکہ ایک سورت لانے سے بھی عاجز ہے۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا" (بنی اسرائیل: ۸۸)

اور فرمایا:

"اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ" (ھود: ۱۳)

اور فرمایا:

"وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ" (البقرہ: ۲۳)

اللہ تعالیٰ نے چیلنج عربوں کے قرآن کو منزل من اللہ نہ ماننے کی وجہ سے کیا کیوں کہ اہل عرب بلاغت و فصاحت کے مالک تھے اور صاحب فیصلہ وحکمت ہونے کے ساتھ ساتھ عربی زبان پر مکمل عبور رکھتے تھے۔ان کا قرآن کی صرف ایک سورت جیسی عبارت نہ بنا سکنا اس بات کا شاہد ہے کہ قرآن اللہ کی نازل کردہ سچی کتاب ہے۔

اعجاز قرآن کے مختلف پہلو

جملہ دلائل میں سے چند ایک یہ ہیں۔

ا۔ بلاغت قرآن: پوری عربی زبان کی نظم اور نثر کو اکٹھا کر لیا جائے تو قرآن پاک کی ایک سورۃ کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتی۔قرآن پاک مختلف احکامات کے اعتبار سے مختلف اوقات میں نازل ہوتا رہا۔

۲۔ مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی خبر دینا اور ان کا بعینہٖ رونما ہونا۔جیسا کہ اللہ عزوجل نے خبر دی کہ: "الٓمّٓ (۱) غُلِبَتِ الرُّوْمُ (۲) فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ (۳) فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ" (الروم: ۱۔۳)

۳۔ سابقہ ان امتوں کے واقعات کی خبریں جن کے متعلق عربوں کو قطعاً یادداشت نہ تھی۔ان کی

طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں ارشاد فرمایا ہے:

"تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا" (ھود: ۴۹)

۴۔ جدید سائنس نے کائنات کے بارے میں جن حقائق کا انکشاف کیا ہے اور ان کا اس سے پہلے علم نہ تھا۔ قرآن مجید ان میں سے بعض حقائق کی طرف صدیوں پہلے اشارہ کر چکا تھا جیسا کہ درج ذیل آیت میں اشارہ ملتا ہے:

"اَوَلَمْ يَرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا ۭ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاۗءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ" (الانبیاء: ۳۰)

احکام قرآن: قرآن مختلف قسم کے احکامات پر مشتمل ہے۔ ان کی تقسیم تین طرح ہو سکتی ہے۔

قسم اول: عقیدہ سے متعلقہ احکام۔ مثلاً اللہ، ملائکہ، رسل، کتب اور یوم آخرت انہیں احکام اعتقادیہ کہتے ہیں اور یہ علم توحید کے ضمن میں آتے ہیں۔

قسم دوم: وہ احکامات جن کا تعلق نفس کی تہذیب وتقویم سے ہے۔ انہیں احکام اخلاقیہ کہا جاتا ہے۔

قسم سوم: وہ احکام عملیہ جن کا تعلق انسان کے افعال اور اقوال سے ہے یعنی جو علم فقہ اور اصول فقہ کا مقصود ہے۔ یہ احکام دو قسم کے ہیں۔

اول، عبادات: مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔ اس کا مقصد بندے اور خدا کے درمیان تعلق جوڑنا ہے۔

دوم، معاملات: جن چیزوں کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے۔ ان احکام کا مقصد فرد کا فرد کے ساتھ رابطہ یا فرد کا جماعت کے ساتھ تعلق یا جماعت کا جماعت کے ساتھ تعلق قائم کرنا ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں۔

(الف): وہ احکام جن کا تعلق عائلی زندگی سے ہوتا ہے۔ انہیں عائلی قوانین کہتے ہیں۔ مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ۔

(ب): وہ احکام جن کا تعلق مالیات سے ہوتا ہے۔ مثلاً بیع، رہن وغیرہ انہیں دیوانی قوانین کہا جاتا ہے۔

(ج): وہ احکام جن کا تعلق قضا، شہادت اور قسم سے ہے۔ مثلاً لوگوں کے درمیان جھگڑوں میں عدل وانصاف کرنا۔ انہیں قوانین عدل کہا جاتا ہے۔

(د): وہ احکام جن کا تعلق جرائم اور سزاؤں سے ہے۔ اس کا مقصد لوگوں کی عزتوں اور ان کے مالوں کی حفاظت کرنا ہے۔ اسے فوجداری قانون کہا جاتا ہے۔

(ھ): وہ احکام جن کا تعلق حکومت اور عوام سے ہوتا ہے۔ ایسے قانون دستوری کہلاتے ہیں۔

(و): وہ احکام جو ایک اسلامی حکومت کے دوسرے ملکوں سے معاملات سے متعلق ہوتے ہیں۔ بعض احکام عام بین الاقوامی قوانین کے دائرہ میں آتے ہیں اور بعض خصوصی (پرائیوٹ) بین الاقوامی قانون میں شامل ہیں۔

(ز): معاشی امور سے متعلق احکام جن کا تعلق ملکی درآمدات وبرآمدات سے ہوتا ہے اور وہ اسلامی

سلطنت کی آمدنی، خرچ اور مالداروں کی دولت میں دوسرے افراد کے حقوق سے متعلق ہیں۔

قرآن مجید میں احکام کی تفصیل:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ" (النحل: ۸۹)

قرآن کریم میں تمام شرعی احکام کی وضاحت موجود ہے مگر ان کے بیان کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: کہ اللہ تعالیٰ نے ان احکام کو مجمل طور پر ذکر کیا ہے۔ یعنی ان شرعی احکام کے قواعد وضوابط اور اساس کو ذکر کیا ہے۔

(الف): جیسے اللہ نے فرمایا: "وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ" (الشوریٰ: ۳۸)

(ب): عدل جیسے فرمان خداوندی ہے: "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ" (النحل: ۹۰)

(ج): انسان سے صرف اپنے گناہوں کے متعلق پوچھا جائے گا۔ اس پر کسی غیر کا بوجھ نہیں ہوگا جیسے اللہ فرماتا ہے: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى" (بنی اسرائیل: ۱۵)

(د): سزا جرم کے مطابق ہے۔ "وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (الشوریٰ: ۴۰)

(ھ): غیر کا مال حرام ہے۔ جیسے: "وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (البقرۃ: ۱۸۸)

(و): ہر اچھے کام میں تعاون کرنا۔ جیسے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (المائدہ: ۲)

(ز): کئے گئے وعدوں کو پورا کرنا۔ جیسے "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" (المائدہ: ۱)

(ح): دین میں زبردستی نہیں ہے۔ جیسے "وما جعل عليكم في الدين من حرج"

(ط): انتہائی مجبوری کے وقت حرام چیز حلال ہو جاتی ہے۔ جیسے "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ" (البقرۃ: ۱۷۳)

بعض وہ احکام بھی ہیں جو قرآن میں تفصیلاً ذکر نہیں کیے گئے لیکن ان کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً زکوۃ قصاص اور سود۔ ان کی تفصیل حدیث میں بیان کی گئی ہے۔

قسم ثانی: احکام تفصیلیہ وہ احکام ہیں جنہیں قرآن نے تفصیلاً بیان کیا ہے مگر وہ بہت کم ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں: وراثت کی مقدار، حدود میں سزاؤں کی تعیین، طلاق کی کیفیت اور تعداد، خاوند بیوی کے درمیان لعان کی کیفیت اور محرم عورتوں کی توضیح۔

بیان احکام میں اسلوب قرآن

قرآن پاک میں احکام کی وضاحت کے لئے مختلف انداز اختیار کئے گئے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کسی جگہ حکم کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے نص کو صیغہ امر کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ جیسے:

"وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ" (الطلاق: ۲)

یا لفظ مکتوب کا مشتق لایا جاتا ہے جیسے "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ" (البقرۃ: ۱۷۸)

اور کبھی کبھی وجوب کے لئے جزاء حسنہ اور ثواب کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے: "وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ" (النساء: ۱۳)

اور حرام کی وضاحت کے لئے کبھی نہی کا صیغہ لایا جاتا ہے۔ مثلاً

"لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى" (النساء: ۴۳)

اور کبھی ناجائز کام کرنے پر سزا کی دھمکی دے کر نہی کی وضاحت کی جاتی ہے جیسے

"وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا" (النساء: ۱۴)

قرآن پاک میں احکامات کی وضاحت کی کیفیت میں جو نصوص پائے جاتے ہیں وہ تین چیزوں پر دلالت کرتے ہیں، وجوب، حرام اور مباح، ہم ان کی وضاحت یوں کر سکتے ہیں۔

(الف): وہ فعل حکماً واجب یا مندوب ہوگا جس کے لئے وہ صیغہ آئے جو وجوب یا ندب پر دلالت کرے یا جب قرآن میں اس فعل کا ذکر ہو تو ساتھ ہی کرنے والے کی مدح سرائی بھی کی جائے یا اس فعل کے بعد کرنے والے کے لئے جزائے حسنہ اور ثواب کا تذکرہ ہو۔

(ب): وہ فعل حکماً حرام یا مکروہ ہوگا جس کے ذکر کے لئے ایسا لفظ آئے جو فعل کے چھوڑنے پر دلالت کرتا ہو یا وہ لفظ اس کام کے کرنے والے کی مذمت کرتا ہو یا وہ فعل رجس، فسق یا شیطانی عمل ہو یا اس کے کرنے والے کو جانور یا شیطان کہا گیا ہو۔

(ج): وہ فعل مباح ہوگا جس کے کرنے والے کے لئے لفظ حلال یا اذن بولا جائے یا اس میں حرج اور گناہ کی نفی کی گئی ہو۔

احکام پر قرآن کی دلالت

پیچھے ذکر ہو چکا ہے کہ قرآن بالتواتر منقول ہو کر ہم تک پہنچا ہے۔ تو اس لحاظ سے قرآن ورود کے اعتبار سے قطعی ہے۔ لہٰذا اس کے احکامات قطعی الثبوت ہیں۔ اگرچہ احکام کبھی قطعی ہوتے ہیں اور کبھی ظنی۔ قطعی اس وقت ہوں گے جب لفظ صرف ایک ہی معنی کا احتمال رکھے گا۔ تو اس وقت لفظ کی حکم کے متعلق دلالت قطعی ہوگی۔ جیسے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: ۲)

اب یہاں لفظ مائۃ سے مراد سو ہے۔ اس میں کمی بیشی نہیں ہے اور دلالت ظنیہ اس وقت ہوگی جب لفظ میں ایک سے زیادہ معانی کا احتمال ہوگا۔ تب ہم کہیں گے کہ یہاں لفظ کی حکم کے متعلق دلالت ظنی ہے۔ جیسے: "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ" (البقرۃ: ۲۲۸)

اب یہاں لفظ قرء سے مراد طہر بھی ہے اور حیض بھی ہو سکتا ہے تو ان مختلف معانی کے احتمال کی وجہ سے اس کو دلالت ظنی کہیں گے۔

فصل دوم: دلیل دوم۔ سنت

سنت کی تعریف:

لغوی تعریف: معروف طریقہ کا نام سنت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا" (الاحزاب: ۶۲)

سنت، فقہاء کی اصطلاح میں:

بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ ایسی نفلی عبادت جو نبی ﷺ سے منقول ہو۔

بقول بعض: ایسی مندوب عبادت جو نبی ﷺ سے منقول ہو۔ بسا اوقات بدعت کے مقابلہ میں بولے جانے والے لفظ کو بھی سنت کہا جاتا ہے۔

سنت، اصولیوں کی اصطلاح میں:

قرآن کے علاوہ جو کچھ نبی ﷺ سے صادر ہو خواہ آپ ﷺ کا قول، یا فعل یا تقریر ہو۔ تو اس اعتبار سے سنت ادلہ احکام سے ایک دلیل بھی ہے اور مصادر شرعیہ میں سے ایک مصدر بھی ہے۔

سنت، بطور مصدر شریعت:

سنت احکام شریعت کے استنباط کا مصدر ہے۔ کتاب اللہ، اجماع امت اور عقل اس پر دلالت کرتی ہے۔ توضیح کے لئے درج ذیل دلائل ملاحظہ ہوں:

قرآن مجید سے ثبوت:

(الف): کتاب اللہ کے مطابق نبی ﷺ کے منہ سے نکلی ہوئی ہر بات وحی کے بعد صادر ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ○ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" (النجم: ۳،۴)

گویا نبی ﷺ کا فرمان قرآن ہی کی طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قرآن اللہ کی طرف سے لفظی وحی ہے اور حدیث یا سنت معنوی وحی ہے اور دونوں ہی کی اتباع لازمی ہے۔

(ب): قرآنی احکام مجمل ہیں اور نبی ﷺ کو فرامین قرآن کی وضاحت ہیں بلکہ یوں کہا جائے کہ آپ ﷺ کے بیانات قرآن کو مکمل کرتے ہیں۔ جیسے اللہ نے فرمایا:

"وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" (النحل: ۴۴)

(ج): بہت سارے نصوص قرآن پاک میں وارد ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سنت کی اتباع لازمی ہے، واجب اور قطعی ہے اور ان نصوص کے لئے اللہ نے مختلف اسلوب اور مختلف الفاظ استعمال کئے ہیں مثلاً:

ا۔ اللہ کے رسول ﷺ کی اطاعت ضروری ہے جیسے ارشاد الٰہی ہے:

"یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ" (النساء: ۵۹)

۲۔ نبی ﷺ کی اطاعت میری اطاعت ہے جیسے قرآن کریم میں فرمایا ہے:

"مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ" (النساء: ۸۰)

۳۔ اختلاف کے حل کے لئے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف رجوع کا حکم دیا ہے۔ جیسے فرمایا:

"فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" (النساء: ۵۹)

۴۔ یہ اللہ کا حکم کہ رسول ﷺ جو دے وہ لے لو اور جس سے روک دے اس سے رک جاؤ۔ جیسے فرمایا:

"وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا" (الحشر: ۷)

۵۔ اللہ کے رسول کے فیصلہ کو نہ ماننے والے نے ایمان کی نفی کر دی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

"فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ" (النساء: ۶۵)

۶۔ رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کے بعد ذاتی اختیار نہیں رہتا جیسے قرآن مجید میں ارشاد ہے:

"وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ" (الاحزاب: ۳۶)

۷۔ اسی طرح سنت کی مخالفت کے نتیجہ میں سوئے عاقبت اور عذاب الیم کی خبر دی گئی ہے۔ جیسے فرمایا:

"فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِیْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ یُصِیْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ" (النور: ۶۳)

ماہیت کے اعتبار سے سنت کی اقسام:

سنت کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ قولی ۲۔ فعلی ۳۔ تقریری

اول، سنت قولیہ:

اس سے مراد نبی ﷺ کے اقوال ہیں۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ مثلاً:

"العمد قود اور لا ضرر ولا ضرار" اور من رای منکم المنکر فلیغیرہ بیدہ الخ"

نوٹ: نبی ﷺ کے صرف وہ اقوال شریعت کا مصدر ہوں گے جن سے مقصود احکام کی وضاحت ہے۔ مگر جن اقوال کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہو نہ ان کو شریعت سے کوئی تعلق ہو اور نہ ہی ان کی بناء وحی پر ہو۔ وہ نہ تو ادلہ احکام میں سے دلیل شمار ہوں گے اور نہ ہی ان کی اتباع ضروری ہوگی مثلاً نبی ﷺ نے مدینہ میں چند لوگوں کو کھجور کو پیوند کرتے دیکھا آپ ﷺ نے اسے چھوڑنے کا اشارہ کیا تو نتیجتاً پھل کم ہوا۔ پھر آپ نے ان کو تابیر کی اجازت دے دی اور ساتھ ہی فرمایا: یہ تمہارے دنیاوی معاملات ہیں اور تم ان کو مجھ سے زیادہ سمجھتے ہو۔"

دوم، سنت فعلیہ:

وہ کام جو نبی ﷺ نے خود کیا ہو جیسے نماز کی ادائیگی، مکمل ارکان اور ہیئت کے ساتھ، اسی طرح آپ ﷺ کا مدعی کے لئے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کرنا۔

آپ کے افعال بھی شریعت کے مصدر ہیں مگر ایسے وہ افعال جو مندرجہ ذیل قسموں سے تعلق رکھتے ہیں



وہ اس سے خارج ہیں۔

(الف): جبلی افعال، یعنی وہ افعال جو بشری طبیعت اور انسانی صفات سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً کھانا' پینا' چلنا' بیٹھنا وغیرہ۔ یہ شریعت نہیں ہیں لیکن رسول ﷺ کی اتباع کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح بعض وہ امور بھی اس میں آجاتے ہیں جن کا تعلق انسانی تجربہ سے ہوتا ہے مثلاً نبی ﷺ کا لشکر ترتیب دینا اور تجارت وغیرہ کے معاملات۔ تو ان افعال کا تعلق تجربہ سے ہوتا ہے نہ کہ وحی سے۔ اور نبی ﷺ نے ایسے افعال کو نہ ہی شریعت کہا ہے اور نہ ہی یہ مسلمانوں پر لازم ٹھہرائے ہیں۔ مثلاً جب رسول اللہ نے غزوہ بدر میں مسلمانوں کو ایک معین جگہ پہ ٹھہرانے کا ارادہ کیا تو کسی صحابی نے آپ ﷺ سے کہا کہ آپ ﷺ نے اپنی رائے اور جنگی حکمت عملی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا ہے یا یہ فرمان اللہ کے حکم کے مطابق ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یہ میرا ذاتی خیال ہے۔ میں نے جنگی تقاضوں کے مطابق اس کو پسند فرمایا ہے۔" تو صحابی نے کہا کہ یہ جگہ مناسب نہیں ہے۔ بلکہ فلاں فلاں وجوہات کی بناء پر فلاں جگہ زیادہ مناسب ہے۔ نبی ﷺ نے اس بات کو قبول فرمایا۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ ایسے افعال جن کا تعلق تجربہ وغیرہ سے ہوان پر امت کے لئے عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔

(ب): ایسے افعال جو ان بیانات کی وضاحت ہوں جو قرآن میں مجمل طور پر بیان ہوں تو آپ ﷺ کے ایسے بیانیہ افعال امت کے لئے شریعت ہیں۔ کبھی کبھی بیان مجمل کے لئے آپ ﷺ کا فرمان صریحاً واضح ہوتا ہے اور کبھی قرینہ سے پتہ چلتا ہے۔ مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا:

- "صلوا کما رایتموني اصلي"

اور خذوا عني منا سککم تو یہ دونوں صورتیں نماز اور حج کے لئے توضیح ہیں۔ اسی طرح آپ ﷺ کا چور کے ہاتھ کلائی سے کاٹنا جب کہ قرآن پاک نے اجمالاً صرف یہ کہا ہے:

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا" (المائدہ: ۳۸)

تو آپ کا یہ فعل امت کے لئے قرینہ ہوگا۔

(ج): بعض ایسے افعال ہیں جو صرف رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص ہیں۔ امت کا کوئی دوسرا فرد اس میں شریک نہیں مثلاً آپ ﷺ کا لگا تار روزے رکھنا' چار عورتوں سے زیادہ سے شادی کرنا اور آپ ﷺ کے لئے چاشت اور تہجد کا فرض ہونا۔ جب کہ امت کے لئے احکام ان کے علاوہ ہیں۔

(د): جو کام رسول اللہ ﷺ نے ابتداء کیا اس کے بعد شرع میں اسے واجب' مندوب یا مباح کر دیا گیا اور وہ امت کے لئے شریعت بن گیا جیسے اللہ نے فرمایا: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (الاحزاب: ۲۱)

(ہ): بعض ایسے افعال ہیں جو نبی ﷺ نے صرف اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لئے کیے ہوں مگر ان پر ہمیشگی نہ کی ہو مثلاً نفلی عبادات وغیرہ۔ تو یہ افعال امت کے لئے مستحب ہوں گے۔

سوم، سنت تقریریہ:

نبی ﷺ کے سامنے کوئی بات کہی گئی۔ آپ ﷺ خاموش رہے یا آپ ﷺ کی موجودگی میں کوئی کا
گیا۔ آپ ﷺ نے اعتراض نہ کیا یا کوئی کام آپ ﷺ کی عدم موجودگی مین کیا گیا پھر بعد میں آپ ﷺ کو اس
متعلق علم ہو گیا مگر آپ ﷺ خاموش رہے تو آپ ﷺ کی خاموشی اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً بچوں
چھیوں کے ساتھ مسجد میں کھیلنا اور آپ ﷺ کا انہیں نہ روکنا۔ اسی طرح عید کے روز بچیوں کا فخریہ اشعار گانا
آپ ﷺ کا خاموش رہنا۔

روایت کے اعتبار سے سنت کی قسمیں:

روایت کے اعتبار سے سنت کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔متواتر، ۲۔آحاد،
جب کہ حنفیہ کے نزدیک تین قسمیں ہیں۔ ۱۔متواتر ۲۔مشہور ۳۔آحاد

متواتر سنت:

اسے روایت کرنے والے راویوں کی اتنی کثیر تعداد ہو کہ جن کا جھوٹ پر اکٹھا ہونا محال ہو اور وہ ا
جیسے راویوں سے روایت کریں حتیٰ کہ وہ سند نبی ﷺ تک پہنچ جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ روایت نبی اکرم ﷺ
سے بلحاظ مشاہدہ یا سماع ثابت ہو۔ اس تعریف سے یہ بات ثابت ہوئی کہ متواتر کی چند ایک شروط ہیں'

اول: سنت کی اس قسم کو روایت کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کا جھوٹ پر متفق
ناممکن ہو یا ان سے اس کا وقوع بلا قصد عادۃ محال ہو۔

دوم: روایت کرنے والوں کے طبقوں میں سے ہر طبقہ میں یہ راوی مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہو

سوم: راویوں کو اس واقعہ کا علم مشاہدہ یا سماع کے ذریعہ حاصل ہوا ہو۔

جب تواتر کی شرطیں پوری ہو جائیں تو اس خبر سے ہمیں علم یقینی اور ضروری حاصل ہوتا ہے۔ نیز ا
راوی کسی عقلی غیر محسوس چیز کو ذکر کرتا ہے تو وہ متواتر نہیں ہوگی۔ اس بناء پر متواتر حدیث صحت اور نسبت کے اعتـ
سے ہر قسم کے شک وشبہ بالاتر ہوگی اور وہ شریعت کے لئے ایک دلیل اور مصدر ہوگی۔

متواتر سنت کی قسمیں:

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔قولی ۲۔فعلی
قولی کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ۱۔لفظی ۲۔معنوی

لفظی: جس کے الفاظ بھی متواتر ہوں مثلاً آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ "من کذب علي متعمـ
فليتبوا مقعده من النار"

معنوی: جس میں الفاظ اگرچہ متواتر نہ ہوں لیکن معنی اور مفہوم متواتر ہو۔ مثلاً اعمال کا دارومدار نیت
ہے۔ نبی ﷺ سے اس کے بارے میں مختلف قسم کے الفاظ مروی ہیں مگر مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔

دوم، مشہور سنت:

جسے نبی اکرم ﷺ سے ایک یا دو یا اس سے زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو لیکن ان کی تعداد تواتر نہ پہنچ سکے۔ پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں تواتر جیسی شکل اختیار کر جائے۔

ایک وضاحت:

یہ ذہن نشین ہونا چاہیے کہ مشہور حدیث بھی صحت کے اعتبار سے قطعی ہے مگر یہ احناف کے نزدیک ہے۔

سوم، آحاد سنت:

وہ روایت جس کے راویوں کی تعداد تواتر تک نہ پہنچے۔ احناف کے نزدیک یہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی مگر جمہور کے نزدیک یہ ظن راجح کا فائدہ دیتی ہے اور صحت کے اعتبار سے قابل حجت ہے۔

سنت آحاد واجب الاتباع ہے اور یہ تشریح احکام کا ماخذ ہے:

۱۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ آحاد سنت وجوب عمل اور احکام کی تقیید کے اعتبار سے مسلمانوں کے لئے قابل حجت ہے اور یہ درج ذیل دلائل کی بناء پر ادلہ احکام میں سے ایک مستقل دلیل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ" (التوبة : ۱۲۲)

لغت میں طائفہ ایک آدمی کے متعلق بھی بولا جا سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو تفقہ فی الدین کے بارے میں انذار نہ ہوتا۔

۲: نبی ﷺ کا حاکم، قاصد اور عاملین زکوۃ کو دنیا کے مختلف اطراف میں بھیجنا اور وہ سب اکیلے اکیلے جاتے تھے۔ آپ ﷺ کا انہیں زکوۃ یا احکام شرع کی تبلیغ کے لئے بھیجنا اور لوگوں کا ان کی باتوں کو تسلیم کرنا اور ان کے کہنے پر زکوۃ وغیرہ دینا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد دور صحابہ میں قابل حجت تھی۔

۳: عام آدمی کے لئے مفتی کی اتباع اور اس کی تصدیق بالا اجماع ضروری ہے حالانکہ وہ کبھی کبھی اپنے ظن کے مطابق بھی فتویٰ دے دیتا ہے۔ اگر ظن نہ بھی ہو پھر بھی وہ نبی اکرم ﷺ کے احکامات کی اکیلا ہی تصدیق کرتا ہے اور فتویٰ دیتا ہے۔ جب ایک مفتی کی بات قابل حجت ہے تو ایک صحابی کیسے حجت نہیں بن سکتا۔

۴: ہمیں دو آدمیوں کی گواہی مان لینے کا حکم ہے حالانکہ گواہی میں جھوٹ کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ باوجود اس کے ہمیں ماننے کا حکم ہے تو پھر نبی ﷺ سے بیان کرنے والا ہو اس کی بات ماننا تو زیادہ لائق ہے۔

۵: بہت سے ایسے واقعات ہیں جن میں صحابہ نے خبر واحد کو قبول کیا ہے اور اس پر عمل کیا ہے مثلاً ابو بکر صدیق ؓ نے ایک آدمی کے کہنے سے دادی کو وراثت میں چھٹا حصہ دیا۔ حضرت عمرؓ نے حدیث مل جانے کے بعد بیوی کو خاوند کی دیت سے وراثت دی۔ اسی طرح ایک آدمی کے کہنے پر مجوسیوں سے جزیہ لیا وغیرہ وغیرہ۔

سنت آحاد عمل کی شرائط:

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر واحد قابل حجت ہے اور یہ واجب الاتباع ہے البتہ وجوب عملا اور استنباط احکام کی شرائط میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا حاصل دو اقوال پر مشتمل ہے۔

پہلا قول: اس حدیث کو روایت کرنے والے عادل اور ثقہ ہوں اور سند نبی ﷺ تک متصل ہو۔ یہ قول حنابلہ، شافعیہ، جعفریہ اور ظاہریہ کا متفقہ ہے۔ مگر جب سند متصل نہ ہو، کسی صحابی کا نام چھوڑ دیا جائے تو وہ حدیث مرسل ہوگی۔ ظاہریہ کے نزدیک نہ وہ حجت بن سکتی ہے اور نہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ مگر امام شافعیؒ اور احمد بن حنبل کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

دوسرا قول: ان کے نزدیک راویوں کا صرف عادل اور ثقہ ہونا کافی نہیں ہے بلکہ حدیث کی صحت والی جانب راجح ہو اور اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف ہو۔ اس کے قائل مالکیہ اور حنفیہ ہیں۔

سنت آحاد کی قبولیت کے لئے مالکی فقہاء کی شرائط:

ا: وہ روایت تعامل اہل مدینہ کے خلاف نہ ہو۔ کیوں کہ ان کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل سنت متواترہ کے قائم مقام ہے۔ البتہ سنت متواترہ خبر آحاد سے مقدم ہے۔ اسی وجہ سے امام مالکؒ نے یہ حدیث کہ المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا۔

یہ کہہ کر چھوڑ دی کہ ہم اہل مدینہ کے نزدیک نہ تو اس خیال کی طرح معروف ہے اور نہ اس پر عمل ہوتا ہے۔

۲: وہ روایت یعنی خبر واحد اصول ثابتہ اور قواعد مرعیہ کے خلاف نہ ہو۔ اسی لیے انہوں نے نبی ﷺ سے روایت شدہ حدیث مصراۃ کو قبول نہیں کیا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث ''الخراج بالضمان'' والے اصول کے خلاف ہے۔

سنت آحاد کے لئے حنفی کے فقہاء کی شرائط:

ا: وہ خبر واحد ایسے معاملات سے متعلق نہ ہوں جن کا وقوع اکثر ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے کہ نقل وحرکت کی کثرت کی وجہ سے وہ روایت تواتر اور مشہور کے درجہ سے گر کر نچلے درجہ تک پہنچ جاتی ہے تو اس طرح وہ حدیث صحیح نہیں رہتی۔ مثلاً نماز میں رفع الیدین کرنا اسے خبر واحد کے طریق سے نقل کیا گیا چونکہ یہ ہر روز نماز میں تکرار سے کی جاتی ہے لہٰذا یہ روایت عام لوگوں کے عمل کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی۔

۲: وہ روایت قیاس صحیح کے مخالف نہ ہو اور وہ اصول وقواعد جو شریعت میں وضع کئے گئے ہیں ان کے بھی مخالف نہ ہو۔ اسی طرح راوی غیر فقیہ نہ ہو کیونکہ وہ راوی جب روایت بالمعنی ذکر کرے گا تو حدیث کے کئی ایسے معانی اس سے رہ جائیں گے جنہیں وہ سمجھ نہیں سکتا۔ اس لحاظ سے احتیاط کا تقاضا ہے کہ جب وہ راوی اصول عامہ اور قیاس صحیح کے تقاضا کے مخالف ہو تو اس کی روایت قبول نہ کی جائے۔ اسی وجہ سے حنفیہ نے بھی حدیث مصراۃ کا انکار کیا ہے۔ کیوں کہ اس کے راوی حضرت ابو ہریرۃ ہیں اور وہ احناف کے نزدیک غیر فقیہ ہیں۔

۳: جس راوی کا عمل اس کی اپنی روایت کے خلاف ہو وہ حدیث بھی قابل قبول نہیں ہوگی مثلاً یہ

حدیث کہ ''اذا بلغ الکلب فی اناء احد کم فاغسلوہ سبعا'' حنفیہ اس حدیث کو چھوڑنے کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا راوی خود سات کی بجائے تین مرتبہ دھوتا تھا۔

راجح قول:

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ نے قلبی اطمینان کے لئے ایسی شرائط لگائی ہیں۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ جب راوی عادل اور ثقہ ہوں گے تو اس روایت کو لینا' اس پر عمل کرنا اور اس کی اتباع کرنا ضروری ہوگا اور اس سے استنباط کرنا جائز ہوگا۔ خواہ اہل مدینہ کا عمل اس کے موافق ہو یا نہ ہو۔ خواہ وہ مقررہ اصولوں اور قیاس صحیح کے تقاضوں سے متفق ہو یا نہ ہو' خواہ اس کا راوی اپنی روایت پر عمل کرتا ہو یا نہ کرتا ہو۔ خواہ اس کا تعلق اکثر واقع ہونے سے ہو یا قلیل واقع ہونے سے، تو یہ چیزیں حدیث چھوڑنے کے لئے حجت نہیں بن سکتیں۔

وہ احکام جو سنت سے ثابت ہیں:

یہ احکام چار قسم کے ہیں:

پہلی قسم: وہ احکام جو قرآنی احکام کے موافق ہیں بلکہ ان کے لئے تاکید ہیں۔ مثلاً حقوق الوالدین۔ جھوٹی گواہی اور کسی کو قتل کرنے کی حرمت وغیرہ۔

دوسری قسم: ایسے احکام جو قرآن کے مطلق کو مقید اور عام کو خاص کرتے ہیں ان کی وضاحت آگے آئے گی۔

تیسری قسم: وہ احکام جو قرآن کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں اور مجمل کی تفصیل کرتے ہیں مثلاً مناسک حج' نصاب زکوۃ اور نصاب سرقہ کی مقدار وغیرہ۔

چوتھی قسم: ایسے احکام جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہے۔ ان کے متعلق حدیث نے وضاحت کی ہے تو ان جگہوں میں حدیث قرآن کے قائم مقام ہوگی کیوں کہ رسول اللہ نے فرمایا:

''الا وانی اوتیت القرآن و مثلہ معہ''

مثل سے مراد نبی ﷺ کی وہ سنت ہے جو قرآن کی طرح منطوق نہیں ہے۔ مثلاً گھریلو گدھے کی حرمت' ہر کچلی والے درندے کا کھانا۔ ایک قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ' وارثوں پر دیت ڈالنا اور دادی کی وراثت جیسے مسائل وغیرہ۔

احکام پر سنت کی دلالت:

ہم یہاں ورود کے اعتبار سے سنت کی دو قسمیں بنائیں گے، سنت کبھی قطعیہ ہوتی ہے۔ جیسے متواتر اور کبھی ظنیہ ہوتی ہے جیسے سنت آحاد اور سنت مشہور ہے۔

دلالت ظنیہ اور قطعیہ کی تعریف اور مثالیں:

سنت بھی دلالت کے اعتبار سے قرآن ہی کی طرح ہے۔ یعنی لفظ اکثر معانی کا احتمال رکھتا ہو اور اس

میں تاویل کا امکان ہو۔ مثلاً نبی ﷺ نے فرمایا۔ "لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب"

احناف کے نزدیک یہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ یہاں لفظا "لا" میں ایک یہ احتمال ہے کہ نماز صرف سورۃ فاتحہ کے ساتھ ہو سکتی ہے اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ نماز کامل صرف سورۃ فاتحہ کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ پہلی تاویل کو جمہور نے اختیار کیا ہے اور دوسری کو احناف نے۔ یہ دلالت ظنیہ کی مثال تھی اور دلالت قطعیہ اسے کہیں گے جہاں اکثر معانی کا احتمال ہو گا مثلاً نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ "فی خمس من الابل شاۃ"

یہاں لفظ خمس۔ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے تو یہ سنت قطعیہ ہے۔

فصل سوم: تیسرا ماخذ، اجماع

اجماع کی لغوی تعریف:

عزم کرنا، پختہ ارادہ کرنا۔ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا صیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل"

دوسرا معنی اتفاق کرنا' جیسا کہ اللہ عزوجل نے فرمایا:

"فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ" (یونس: ۷۱)

اصطلاحی تعریف:

نبی ﷺ کی وفات کے بعد کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں امت مسلمہ کے مجتہدین کا اتفاق کر لینا۔ یہ اجماع مجتہدین کی تعریف ہے۔

اجماع امت کی تعریف یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد کسی خاص دور میں پوری امت اسلامیہ کا کسی خاص شرعی حکم پر متفق ہو جانا۔

اجماع مجتہدین کی اصطلاحی تعریف کا تجزیہ:

اس تعریف سے درج ذیل چیزوں کی وضاحت ہوتی ہے۔

۱: غیر مجتہدین کا اتفاق شمار نہیں کیا جائے گا۔

مجتہد کی تعریف:

جسے ادلہ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ کے استنباط کا ملکہ حاصل ہو۔ اسے فقیہ بھی کہا جاتا ہے۔ مجتہدین سے مراد اہل حل وعقد یا اہل رائے واجتہاد یا علماء امت ہیں۔ عام آدمی اور امور شرعیہ کو نہ جاننے والا مجتہد نہیں ہو سکتا۔ عصری علوم میں خواہ کوئی کتنا ہی زبردست عالم ہو مثلاً ڈاکٹر، انجینئر وغیرہ۔

۲: مجتہدین کے اتفاق سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے۔ صرف اہل مدینہ یا اہل حرمین یا کسی خاص گروہ کا اجماع کافی نہیں ہے۔ اسی طرح ایک دو آدمیوں کی مخالفت اجماع کو نقصان نہیں دے سکتی۔

بعض کے نزدیک اس سے مراد اکثر مجتہدین کا اتفاق ہے لیکن تعریف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بالا

استثناء تمام مجتہدین کا اس پر اتفاق ہو۔ اگر ایک آدمی بھی خلاف ہوگا تو وہ اجماع نہیں اور ایسا اجماع نہ قابل حجت ہے اور نہ اس کی اتباع لازمی ہے۔ صرف کثرت کو اجماع کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ ہاں یہ بات درست ہے کہ کبھی کبھی تمام تر جماعت کی بات زیادہ لوگوں کی نسبت راجح ہوتی ہے مگر اہل علم کی کثرت مقبولیت کے لئے راجح ہوتی ہے کیوں کہ فتح الباری میں حافظ ابن حجرؒ نے حضرت عمرؓ کا وہ قول نقل کیا ہے جو انہوں نے چھ صحابہ کو اپنے مابعد خلیفہ کے انتخاب کا معاملہ سپرد کرتے وقت کہا تھا کہ ''خلیتبع الا قل الا کثر''

۳: مجتہدین کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مسلمان ہوں کیوں کہ اجماع کا موضوع امور شرعیہ ہیں اور اس کے لئے عقیدہ کی صحت اور اسلام بنیادی شرائط ہیں۔

۴: مجتہدین کے اتفاق کے لئے ضروری ہے کہ تمام مجتہدین کا مسئلہ پر حکم لگاتے وقت اجماع ہو خواہ وہ لحظہ بھر کے لئے ہی ہو اس میں زمانہ کو کوئی قید نہیں اور نہ مجتہدین کی موت کی شرط ہے۔ اسی طرح اجماع کے بعد کسی مجتہد کا پھر جانا اجماع کو نقصان نہیں دے سکتا اور نہ اجماع کے بعد آنے والے وقت میں مخالف کی بات اس پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

بعض یہ کہتے ہیں کہ تحقق اجماع کے لئے ایک دور گزرنے کی شرط ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجماع کے لئے صرف شرط یہ ہے کہ کسی ایک وقت میں تمام مجتہدین کا خواہ لحہ بھر کے لئے بھی اتفاق ہو بعد میں ظاہر ہونے والے خیالات اجماع کے لئے مضر نہیں ہوں گے۔

۵: مجتہدین کا اتفاق کسی شرعی حکم کے متعلق ہو مثلاً وجوب' حرام' یا مندوب وغیرہ۔ ریاضی' ڈاکٹری یا لغت وغیرہ کے مسائل پر اتفاق شرعی اجماع نہیں ہوگا۔

۶: اس اجماع کا اعتبار ہوگا جو نبی ﷺ کی وفات کے بعد ہوگا۔ اگرچہ بعض کے نزدیک نبی کریم ﷺ کی وفات شرط نہیں ہے۔ ان کی یہ بات اس لیے صحیح نہیں ہے کہ نبی ﷺ کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ کیوں کہ اگر اجماع نبی ﷺ کی بات کے موافق ہو تو اس کی الگ کوئی حیثیت نہیں۔ اگر مخالف ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

حجیت اجماع:

جب اجماع میں ساری شرائط پائی جائیں گی تو وہ کسی مسئلہ پر حکم لگانے کے لئے قطعی دلیل ہوگا اور اس کا ماننا مسلمانوں پر لازم ہوگا۔ اسی وجہ سے جمہور کے نزدیک اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ جمہور اس کے مندرجہ ذیل دلائل دیتے ہیں۔

ا۔ فرمان الٰہی ہے کہ: ''وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ م بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ط وَسَآءَتْ مَصِيْرًا'' (النساء: ۱۱۵)۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے طریقہ کو واجب الاتباع کہتے ہوئے اس کے ترک کو باطل قرار دیا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ سبیل مومنین سے مراد اجماع بھی ہو سکتا ہے۔

۲۔ بہت سی احادیث امت مسلمہ کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں مثلاً نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"لا تجتمع امتی علی خطا ؤ لا تجتمع امتی علی ضلالۃ"

یہ احادیث اگر چہ آحادی ہیں مگر معنوی اعتبار سے متواتر ہیں۔ اجماع امت سے مراد مجتہدین اور اہل رائے کا اجماع ہے تو اس لحاظ سے ان کا اجماع ہی صحیح ہوگا جن کی اتباع ضروری ہوگی۔

ایک ضروری بات:

مجتہدین کے اتفاق کے لئے شرعی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اجتہاد اپنی رائے سے نہیں ہوسکتا بلکہ مجتہدین نے جو قوانین وضوابط اور مخصوص طریقے وضع کئے ہیں جب ان سب کا ان طریقوں کے مطابق اجماع ہوگا تب وہ اجماع امت کے لئے قطعی شرعی دلیل ہوگا۔ اگر مجتہدین کسی رائے پر متفق ہوجائیں تو قطعی طور پر ہمیں یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ انہیں کوئی ایسی شرعی دلیل مل گئی جو اسی رائے کو بتلاتی ہے جس پر ان کا اتفاق ہوا ہے کیوں کہ جب تک کوئی دلیل اپنے مدلول کو قطعی طور پر نہ بتلائے عام طور پر اس پہ متفق ہونا آسان نہیں ہوتا کیوں کہ عقلیں اور طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور اگر دلیل میں کئی احتمالات ہوں تو لوگ آسانی سے کسی مسئلہ پر متفق نہیں ہوتے۔

اجماع کی اقسام

اول، اجماع صریح (عزیمت):

اس اجماع کا مطلب یہ ہے کہ مجتہدین اپنی اپنی آراء کو صراحت سے بیان کریں۔ بالآخر کسی ایک رائے پر اتفاق کرلیں۔ اس کی مختلف صورتیں ہیں:

(الف): تمام مجتہدین ایک جگہ پر اکٹھے ہوں۔ ایک مسئلہ ان کے سامنے رکھا جائے ہر ایک اپنی رائے دے پھر وہ کسی ایک رائے پر اتفاق کرلیں۔

(ب): کہ مجتہدین اپنی اپنی منزل پر ہوں۔ ایک مسئلہ ان سب کے پاس باری باری بھیجا جائے۔ ان سب کی آراء ایک رائے سے موافقت کرلیں۔

(ج): بعض مجتہدین کسی مسئلہ کے متعلق فتویٰ جاری کردیں۔ وہ فتویٰ دیگر مجتہدین کے پاس بھی پہنچ جائے۔ وہ بھی ان کے ساتھ اپنی موافقت کی صراحت کردیں۔

(د): ایک مجتہد کسی مسئلہ میں کوئی معین حکم لگا دے۔ پھر یہ حکم دوسرے مجتہدین کو پہنچ جائے اور وہ قول فتویٰ یا فیصلہ کے لحاظ سے اس کی موافقت کی صراحت کردیں۔

اجماع کی یہ قسم قطعی حجت ہے اس کی مخالفت قطعاً ناجائز ہے۔

دوم، اجماع سکوتی (رخصت):

کہ مجتہد کسی مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرے پھر وہ اپنی رائے کی لوگوں میں تشہیر کردے اور وہ دیگر مجتہدین تک پہنچ جائے مگر وہ خاموشی اختیار کرلیں، نہ موافقت کریں نہ مخالفت۔ حالانکہ اس مسئلہ پر غور کرنے کے

لئے ان کے پاس وقت بھی کافی ہو اور انہیں اظہار کے لئے کسی قسم کا خوف اور ڈر نہ بھی ہو۔ اس اجماع کے متعلق علماء کے تین قول ہیں۔

ا: مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ سرے سے اجماع ہی نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس بات پر دوسرے مجتہدین نے باوجود کسی مجبوری کے نہ ہونے کے اظہار خیال نہ کیا ہو اور جب تک ان کی رائے معلوم ہی نہ ہو وہ کیسا اجماع اور کیسا اتفاق ہے؟ جو اجماع نہ ہو حجت کیسے ہوا؟

۲: کہ یہ اجماع صریح ہی کی طرح ہے۔ اگرچہ قوت کے اعتبار سے اس سے کم ہے۔ یہ اجماع حجت قطعیہ ہے۔ اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں۔ اکثر احناف اور حنابلہ کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ سکوت موافقت پر دلالت کرتا ہے جب تک اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔ اس لئے کہ مجتہدین کے پاس کافی وقت بھی تھا اور کوئی مانع بھی نہ تھا تو پھر سکوت کا اعتبار نہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لہٰذا خاموشی کو موافقت سمجھتے ہوئے اجماع ثابت ہو جائے گا اور یہ اجماع قطعی حجت ہوگا۔

۳: بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک یہ اگرچہ اجماع تو نہیں مگر حجت ظنیہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں اجماع وہ ہوتا ہے جس میں تمام مجتہدین صراحت کے ساتھ ایک رائے پر اتفاق کر لیں لہٰذا اجماع سکوتی کو اجماع حقیقی تو نہیں کہا جا سکتا لیکن موافقت پر دلالت کے رجحان کے پیش نظر حجت ظنیہ شمار کریں گے۔

راجح بات:

اجماع کے لئے تمام مجتہدین کی موافقت کا پایا جانا ضروری ہے اور اس موافقت سے مراد صراحت سے موافقت ہے۔ مگر صراحت کی شرط ضروری نہیں، کیوں کہ اتفاق رائے جس طرح بطریق صراحت ہوتا ہے ایسے ہی بطریق دلالت بھی ہوتا ہے اس لیے ہمارے نزدیک اتفاق رائے کا وجود صرف تصریح میں ہی منحصر نہیں ہے۔ کیونکہ سکوت قرینہ کی موجودگی اور موانع کے نہ ہونے کی صورت میں پسندیدگی اور رضامندی کو بتلانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو اس حالت میں سکوت کو حکماً تصریح اور بیان ہی سمجھا جائے گا۔ مجتہدین کی خاموشی اس لئے بھی قابل حجت ہے کہ وہ تو ڈر اور خطرہ کے باوجود اظہار خیال سے نہیں رکتے تھے تو ایسے حالات میں جب کہ کسی قسم کا کوئی خطرہ اور ڈر نہ ہو تو پھر کیسے خاموش رہ سکتے ہیں؟ اس لیے ان کی خاموشی رضا اور موافقت پر محمول ہوگی نہ کہ مخالفت پر۔ ہاں اگر کسی قسم کا کوئی مانع موجود ہو تو پھر یہ اجماع معتبر نہیں ہوگا۔ اجماع سکوتی حکم کے اعتبار سے حجت ظنیہ ہوگی۔

اجماع کا مستند ہونا:

اجماع کے لئے شرعی سند کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ دین میں بغیر علم اور دلیل کے کوئی بات کہنا قطعاً غلط اور ناجائز ہے۔ اجماع کی سند کبھی کتاب اللہ سے ہوتی ہے اور کبھی سنت رسول اللہ ﷺ سے۔

نانیوں، دادیوں اور پوتیوں سے نکاح کی حرمت پر اجماع کے لئے اللہ عزوجل کا یہ فرمان بطور سند ہے کہ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" (النساء: ۲۳)

اجماع یہ کہتا ہے کہ اس آیت میں "امہات" سے مراد اصل عورتیں ہیں تو ان میں نانی اور دادی بھی

شامل ہوں گی اور "بنات" سے مراد فروع عورتیں ہیں تو اس میں صلبی بیٹیاں، پوتیاں اور نواسیاں نیچے تک سب شامل ہوں گی۔

اور وہ اجماع جس کی بنیاد سنت ہے اس کی امثلہ میں سے ایک یہ ہے کہ وراثت میں نانی کو چھٹا حصہ دینا، کیوں کہ نبی ﷺ نے دادی کو چھٹا حصہ دیا۔

ایک وضاحت:

اس مسئلہ میں اہل اصول کا اختلاف ہے کہ اجتہاد اور قیاس کو اجماع کے انعقاد کے لئے سند بنایا جا سکتا ہے یا نہیں؟

اکثر لوگ اسے جائز قرار دیتے ہیں مگر داؤد ظاہری اور ابن جریر الطبری اسے جائز نہیں سمجھتے۔ صحابہ کے زمانہ میں بہت سے مسائل میں اجتہاد اور قیاس کو پیش نظر رکھ کر اجماع کیا گیا مثلاً انہوں نے جمع قرآن پر اجماع کرتے ہوئے مصلحت کو سامنے رکھا جب کہ مصلحت بھی تو اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔ اسی طرح صحابہ کا حضرت عثمانؓ کی رائے پر اتفاق کرنا کہ جمعہ کے لئے دوسری اذان دی جائے۔ اس کیلئے ان کی نظر میں یہ مصلحت تھی کہ لوگوں کو نماز کے بارے میں اطلاع دی جائے کیوں کہ وہ مسجد سے بہت دور تھے۔ اسی طرح شریعت میں خنزیر کا گوشت حرام ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے خنزیر کی چربی کے حرام ہونے پر سب کا اجماع ہے۔

کیا اجماع کا انعقاد ممکن ہے کہ نہیں؟

اس میں دو گروہ ہیں:

جمہور علماء کے نزدیک اجماع کا انعقاد ممکن ہے مگر نظام معتزلی وغیرہ اسے ناممکن قرار دیتے ہیں۔ مانعین یہ کہتے ہیں کہ آج کل تمام مجتہدین کا ایک دوسرے کو بنفس نفیس پہچاننا بہت مشکل ہے کیوں کہ مجتہد کی غیر مجتہد سے تمیز کے لئے کوئی ضابطہ اور قانون نہیں۔ یہاں تک کہ اگر کسی شہر والے ایک عالم کو مجتہد کہتے ہیں تو دوسرے اسے نہیں مانتے اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ اتنے بڑے بڑے اور دور دراز علاقوں تک مسئلہ کو پہنچانا ہی بہت مشکل ہے پھر اس پر رائے معلوم کرنا اس سے بھی مشکل ہے۔ اس لئے آج کل اجماع بہت مشکل ہے۔

جب کہ جمہور کے نزدیک اجماع کا انعقاد ممکن ہے اور یہ بالفعل واقع ہوتا رہا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مانعین صرف شک کی بناء پر اس کے امکان کو رد کرتے ہیں۔ حالاں کہ صحابہ کے زمانہ میں بہت سے مسائل پر اجماع ہوا مثلاً نانی کے لئے میراث میں چھٹا حصہ، مسلمان عورت کی غیر مسلم سے شادی کا باطل ہونا اور بغیر حق مہر کے تعین کے نکاح کا صحیح ہونا اور فاتحین کے لئے مفتوحہ اراضی کا تقسیم نہ کرنا اور علاتی بھائی او بہنوں کا حقیقی بھائی اور بہن کے نہ ہونے کے وقت ان کے قائم مقام ہونا۔ اسی طرح صلبی بیٹے کا وراثت میں پوتے کے لئے رکاوٹ بننا۔ اس طرح اور بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ پھر یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اجماع نہ کبھی ہوا اور نہ ہو سکتا ہے؟

دور حاضر میں اجماع کی اہمیت اور اس کا امکان:

اجماع اپنی اہمیت کے اعتبار سے فقہ اسلامی کا ایک مصدر ہے۔ آج کے دور میں اس کی اہمیت پہلے سے

کہیں زیادہ ہے اور اس کی بہت ضرورت ہے کیوں کہ آج نئے نئے مسائل اور نئی نئی ایجادات نے فقہاء کو بہت زیادہ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اگر چہ آج کے دور میں علاقوں کی وسعت' مختلف علوم کی کثرت اور نئی نئی اصطلاحات کی سورتوں نے بہت ایسے حالات پیدا کر دیئے ہیں کہ جن میں مسائل پر بے الگ تبصرے اور مختلف آراء کا تجزیہ اور ان پر اجماع خاصہ دشوار ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے امکان کی چند سورتیں ہیں:

(الف): ایک معین جگہ پر تمام کو دعوت دی جائے اور ان کے لئے رسل و رسائل کے علاوہ مال اور کتابیں وغیرہ غرض یہ کہ ہر چیز مہیا کی جائے اور ایک یونیورسٹی بنائی جائے اور وہاں علماء کی ایک لجنہ بنائی جائے اور اس کے سامنے تمام قسم کے مسائل رکھے جائیں جو ایک ایک مسئلہ پر بحث وتمحیص کر کے اس پر اتفاق رائے کرتے جائیں۔

(ب): چند مخصوص اہل علم سے اہم پیش آمدہ مسائل پر کتابیں لکھوائی جائیں پھر دنیا کے عظیم علماء کو بھیجی جائیں یا انہیں بلایا جائے، وہ خوب ان کا مطالعہ کریں اور ایک ایک مسئلہ پر بار بار سوچیں اور ان کی متفق علیہ رائے کو الگ کتاب میں شائع کر کے لائبریروں میں پہنچایا جائے۔

(ج): آج کے جدید دور میں ریڈیو، ٹی وی اور ہوائی جہازوں نے دنیا کو ایک گاؤں کی طرح بنا دیا ہے کہ سالوں کی خبر پل لحوں میں دستیاب ہو جاتی ہیں تو اس طرح ٹی وی پر ایک مسئلہ پیش کیا جائے تمام دنیا کے اہل علم کو اپنی اپنی آراء دینے کا پابند کیا جائے تو جس مسئلہ پر سب کا اتفاق ہو وہ ریڈیو، ٹی وی یا اخبار کے ذریعہ لوگوں تک پہنچا دیا جائے۔ تو اس لحاظ سے اصولین کے نزدیک یہ اجماع قریبا قریبا اجماع سکوتی کے ہم پلہ ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ (مؤلف)

فصل چہارم

چوتھا ماخذ۔ قیاس

قیاس کی لغوی تعریف:

کسی چیز کو کسی چیز کے ساتھ ناپنا مثلاً کہا جائے کہ میں نے زمین کو میٹر کے ساتھ ناپا۔ دوسرا معنی یہ بھی ہے کہ کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانا۔ بعد ازاں قیاس کو عام طور پر دو چیزوں کے درمیان برابری کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا۔ خواہ وہ برابری حسی ہو یا معنوی مثلاً یوں کہا جائے کہ میں نے اس ورق کو اس ورق کے ساتھ برابر ملایا اور معنوی یہ کہ کسی کا یہ کہنا کہ زید کا علم بکر کے علم کے برابر نہیں ہے۔

اصطلاحی تعریف:

جس چیز کے بارہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے اسے حکم کے اعتبار سے ایسی چیز پر وارد کرنا جس میں نص موجود ہے۔ ان دونوں میں علت کے مشترک ہونے کی وجہ سے یا یوں کہا جائے کہ شارع نے کسی معین واقعہ میں کوئی حکم بطور نص ثابت کیا ہے۔ ہر مجتہد اس حکم کا سبب جانتا ہے پھر کبھی کسی قسم کا ایک اور واقعہ پیش آ گیا جس کے بارے میں

حکما کوئی نص موجود نہیں لیکن اس واقعہ کا سبب بھی وہی ہے جو پہلے وقاعہ کا تھا تو مجتہد ان دونوں واقعات میں علت کے مساوی ہونے کی وجہ سے مابعد پر بھی ماقبل والا حکم لگا دے گا اس الحاق کا نام قیاس ہے۔ اس کے لئے تین قسم کے الفاظ آتے ہیں۔ الحاق' تسویہ اور تعدیہ مگر تینوں کا معنی ایک ہی ہے۔

وضاحت:

قیاس بذات خود کوئی حکم نہیں لگاتا بلکہ یہ صرف حکم کے متعلق وضاحت کرتا ہے کہ مقیس میں وہ علت پائی جاتی ہے جو مقیس علیہ میں موجود ہے۔ مقصد یہ ہوتا ہے کہ مقیس کے لئے بھی وہی حکم صادر کیا جائے جو مقیس علیہ کے لئے ہے کیونکہ ان دونوں میں علت مشترک ہے۔ تو اس طرح قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ اس پر حکم لگاتا ہے۔

ارکان قیاس:

قیاس کے اصطلاحی تعریف سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ اس کے چار ارکان ہیں:

اول، اصل: اس کا دوسرا نام مقیس علیہ ہے۔ کسی مسئلہ کے بارے میں کوئی حکم جس نص سے ثابت ہو اس نص کو اصل کہتے ہیں۔

دوم، حکم اصل: یعنی وہ حکم شرعی جو قیاس کے رکن اصل میں نص سے ثابت ہوتا ہے اور اسی کو فرع یعنی نئے واقعہ کی طرف متعدی کیا جاتا ہے۔

سوم، فرع: اس کا دوسرا نام مقیس ہے۔ یہ وہ مسئلہ یا واقعہ ہے جس کے بارے میں نص سے کوئی حکم ثابت نہیں ہے۔ قیاس کے طریقہ کار پر عمل کر کے اصل میں موجود حکم کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے۔

چہارم، علت: یہ وہ وصف ہے جو اصل میں موجود ہو اور اسی کی وجہ سے اس میں حکم لگایا گیا ہو۔ یہی وصف اور غرض اگر فرع میں پایا جائے تو اسے اصل کے مساوی سمجھا جائے گا اس پر بھی اسی حکم کا اطلاق ہوگا جو اصل میں موجود ہے۔

ایک وضاحت:

وہ حکم جو قیاس کی وجہ سے فرع کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ قیاس کے عمل کا نتیجہ ہے یعنی یہ حکم ارکان قیاس میں سے نہیں ہے۔

قیاس کی مثالیں:

(الف) نص سے شراب کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ:

"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (المائدہ: ۹۰)

فقہاء کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خمر اس نشہ آور شراب کا نام ہے جو صرف انگوروں سے بنائی جائے۔ اسی کے بارے میں حرمت کا حکم بطور نص وارد ہوا ہے کہ نبید، جو اور کھجور کی شراب کے بارے میں حکم بطور نص وارد نہیں

نبیذ۔ یہ فرع ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں علت مشترک ہے اور وہ ہے نشہ لانا۔ ان دونوں علت کے اشتراک کی وجہ سے شراب پر قیاس کیا جائے گا اور یہ بھی حرام ہو جائیں گے۔

(ب) وارث کا مورث کو قتل کرنا۔ اس کے حکم سے متعلق نص موجود ہے یعنی اس کا وراثت سے محروم ہو جانا۔ کیونکہ اس میں نبی کریم ﷺ کا فرمان بطور نص موجود ہے۔ فرمایا "لا یرث القاتل" حکم کی علت یہ ہے کہ جان بوجھ کر ناجائز قتل کرنا یہ کسی چیز کو اس وقت سے پہلے پانے کا سبب بنتا ہے تو اس کے برے ارادے کی وجہ سے بطور سزا اسے اس کی وراثت سے محروم کر دیا۔

جب کہ وصیت کئے جانے والے کا وصیت کرنے والے کو قتل کرنا۔ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں لیکن اس واقعہ میں بھی حکم کی وہی علت موجود ہے جو پہلے واقعہ میں تھی یعنی جرم کی وجہ سے کسی چیز کا وقت سے پہلے ہو جانا۔ تو یہ واقعہ بھی پہلے واقعہ سے ملتا جلتا ہے یعنی کہ ان دونوں کے حکم کی علت میں اشتراک ہے۔ لہذا موصی لہ بھی موصی کی وراثت سے محروم ہو جائے گا۔

(ج) کسی بھائی کا کسی دوسرے بھائی کی منگنی پر منگنی کرنا ناجائز ہے۔ کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "المومن اخو المومن لا تحل للمومن ان یخطب علی خطبته اخیه" اس میں علت حکم یہ ہے کہ اس صورت میں دوسرے شخص کے حق میں تصرف اور زیادتی لازم آتی ہے اور یہ اس کے لئے تکلیف دہ ہے۔ جس کی وجہ سے ان دونوں میں بغض اور عداوت پیدا ہو سکتی ہے۔

جب کہ کسی مسلمان کا کسی مسلمان کی مزدوری پر مزدوری کرنا۔ اس کے بارہ میں نص موجود نہیں ہے۔ اسے پہلے حکم پر قیاس کیا جائے گا کیوں کہ ان دونوں میں علت حکم مشترک ہے۔ لہذا یہ زیادتی بھی اسی طرح منع ہوگی۔

(د) جمعۃ المبارک کے روز اللہ تعالیٰ نے اذان کے وقت خرید وفروخت سے بذریعہ نص منع فرمایا:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" (الجمعة: ۹)

اس میں حکم کا سبب نماز کے ضائع اور فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اسی طرح اس وقت مزدوری کرنا اور نکاح کرنا، ان میں بھی یہی علت موجود ہے۔ لہذا ان تصرفات پر بھی نص پر قیاس کرتے ہوئے نفی کا حکم لگائیں گے۔

قیاس کی شرائط:

قیاس کا عمل اس وقت تک صحیح نہیں جب تک اس میں مکمل شرائط نہ پائی جائیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق اصل کے ساتھ ہے اور باقی کا تعلق دیگر ارکان کے ساتھ ہے۔

اصل سے متعلقہ شرائط:

۱: یہ اصل دوسری اصل کی فرع نہ ہو یعنی اس کا حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو۔

۲: اصل کے حکم کی دلیل میں فرع کا حکم شامل نہ ہو ورنہ حکم دلیل سے ثابت ہوگا قیاس سے نہیں۔ اصل کبھی نص یعنی کتاب وسنت سے معلوم ہوتی ہے اور کبھی اجماع سے۔

جونص سے معلوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کا مقصد اور علت سمجھ میں آسکیں۔

دوسری قسم وہ ہے جس کا مقصد اور علت سمجھ نہ آسکیں۔ جس اصل کا سبب سمجھ میں نہ آسکے اس کی مثال نماز اور روزوں کی تعداد اور دیگر عبادات کی مقداریں ہیں۔ اس پر قیاس جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ اس وقت تک جائز نہیں ہوتا جب تک اس کی علت معلوم نہ ہو اور وہ حکم کی متقاضی ہو، جب علت ہی سمجھ نہ آئے تو قیاس نہیں ہوسکتا۔

جس اصل کی علت سمجھ میں آجائے اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک وہ قسم ہے جس کی علت دوسری چیز میں بھی پائی جائے۔

دوسری قسم وہ ہے جس کی علت کسی دوسری چیز میں نہ پائی جائے۔ اس پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں۔

جس اصل کی علت دوسری چیز میں پائی جائے اس پر قیاس کرنا جائز ہے۔ خواہ جس نص سے یہ علت ثابت ہو، اس کی علت پر اتفاق ہو یا اختلاف، باقی شرائط یہ ہیں۔

اول۔ اصل کے حکم سے متعلقہ شرائط:

(الف): وہ حکم شرعی اور عملی ہو۔ وہ کتاب اللہ یا سنت نبوی کی نص کے ساتھ ثابت ہو۔ البتہ اگر اجماع کو نص شمار کر کے فرع کو اس پر قیاس کیا جائے تو کیا وہ قیاس صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے۔

بعض کے نزدیک اجماع کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ اجماع میں سند کے ذکر کرنے کی شرط نہیں ہوتی اور جب تک سند کا علم نہ ہوسکے، حکم کی علت کا پتہ نہیں لگتا تو اس طرح قیاس کرنا ناممکن ہے۔

جب کہ بعض کے نزدیک اجماع کے ساتھ قیاس کرنا صحیح ہے کیونکہ علت حکم پہچاننے کے کئی طریقے ہیں مثلاً اصل اور اس کے حکم کے درمیان مناسبت۔

تو اس طرح اجماع کی سند کا ذکر نہ ہونا کوئی نقصان دہ نہیں ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ اگر حکم صرف قیاس کے ساتھ ثابت ہو تو یہ بالکل غلط ہے اور اگر مقیس علیہ منصوص ہو خواہ کسی شکل میں بھی ہو تو قیاس کا حکم لگانا صحیح ہے۔

(ب): کہ وہ معقول المعنی ہو۔ یعنی وہ علت کہ عقل جس کا ادراک کرسکتی ہو، کیوں کہ قیاس کی اصل بنیاد عقل ہے اگر اصل اور فرع میں علت مشترکہ کا ادراک نہیں ہوتا تو وہاں حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ ہاں البتہ تعبدی احکام میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مثلاً رکعتوں کی تعداد۔ زنا کے جرم میں سو کوڑے لگانا۔ قذف کی حد اسی کوڑے ہونا اور طواف بیت اللہ کا سات چکر ہونا وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے احکامات ہیں جن کی تعیین کے اسرار کو صرف خدا ہی جانتا ہے۔

البتہ اصل کا وہ حکم جو عقلاً سمجھا جاسکتا ہو اور اس کی علت بھی سمجھ آسکتی ہو تو اس وقت قیاس کرنا صحیح ہے خواہ وہ شرعی احکام ہی کیوں نہ ہوں۔ خواہ شرع نے ابتداء سے ہی ان کو مشروع کیا ہو مثلاً شراب کی حرمت اور قاتل کی میراث سے ممانعت۔ یا ایسے احکام جنہیں کسی وجہ سے مستثنیٰ کردیا گیا ہو مثلاً: بیع العرایا اور مردار کا کھانا وغیرہ۔

(ج): حکم کی علت ایسی ہو کہ وہ فرع میں بھی موجود ہو اگر علت صرف اصل تک ہی محدود ہو اور

فرع میں اس کا پایا جانا ناممکن ہوتو وہاں قیاس ممنوع ہے کیونکہ قیاس کے لئے علت حکم میں اصل اور فرع دونوں کا اشتراک ضروری ہے مثلاً سفر میں نماز کا قصر کرنا اور روزے کا افطار جائز ہونا۔

یہاں مذکورہ دونوں چیزوں میں حکم لگانے کی وجہ سفر ہے اور اس کا مقصد تکلیف کو دور کرنا ہے لیکن یہ سفر والی وجہ غیر مسافر کے حق میں ثابت نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا یہاں اسے قیاس کرنا ممکن نہیں ہے جیسے اقامت کی حالت میں بہت زیادہ محنت اور مشقت کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔

(د): یہ کہ اصل کا حکم سے کے ساتھ مخصوص نہ ہو کیونکہ پھر وہ فرع تک متعدی نہیں ہوسکتا۔ اگر اس کا متعدی ہونا ناممکن ہوتو قیاس قطعاً ناممکن ہوگا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس حالت میں قیاس اس دلیل کے مخالف ہے جو اس بات کو بتلاتی ہے کہ اصل ایک خاص حکم کے ساتھ مخصوص ہے اور جو قیاس اس دلیل کے مخالف ہو وہ باطل ہے مثلاً چار بیویوں سے زیادہ سے شادی کا جواز اور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں کی کسی سے شادی کرنے کی حرمت یہ صرف نبی ﷺ کا خاصہ ہے۔ اس حرمت اور اباحت میں کسی غیر کو نبی ﷺ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت خزیمہ بن ثابت کی گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے برابر قرار دیا جانا یہ صرف ان کے ساتھ مخصوص ہے۔

دوم، فرع سے متعلقہ شرائط:

(الف): فرع کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا حکم کسی نص سے ثابت نہ ہو کیونکہ قیاس کی طرف تبھی رجوع کیا جائے گا جب مسئلہ میں نص موجود نہ ہو۔ چونکہ اہل اصول کا یہ فیصلہ ہے کہ نص کی موجودگی میں اجتہاد نہیں ہوسکتا۔ اس لئے اگر نص موجود ہوتو پھر قیاس کا کیا مطلب؟ چنانچہ لوگ قسم کے کفارہ کو قتل خطاء کے کفارہ پر قیاس کرتے ہوئے کہتے کہ اس میں بھی غیر مسلم غلام کی آزادی ناکافی ہے۔ ان کا یہ قیاس غیر صحیح ہے کیونکہ قتل خطاء کے کفارہ میں نص میں مومن کے الفاظ موجود ہیں جیسا کہ آیت ہے "مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (النساء: ۹۲) جب کہ قسم کے کفارہ میں بھی صریح آیت موجود ہے اور اس میں مومن کی شرط نہیں ہے وہ آیت یہ ہے "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" (المائدۃ:۸۹)

صاف واضح ہے کہ اس میں لفظ "رقبہ" مطلق ہے صفت ایمان کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اس لیے اسے مومن ہونے کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے۔

(ب): علت کی اصل کا فرع میں موجود ہونا ضروری ہے۔ یعنی حکم لگاتے وقت فرع میں بھی بالکل وہی علت ہو جو اصل میں موجود ہو۔ اگر اصل اور فرع میں علت مشترک نہیں ہوگی تو اسے قیاس مع الفارق کہا جائے گا مثلاً حق شفعہ والی زمین کو شرکاء کے درمیان تقسیم کرنا۔ کیا اسے شرکاء کی تعداد کے مطابق برابر تقسیم کیا جائے گا یا ان کے حصوں کی نسبت کے اعتبار سے؟ احناف کے نزدیک اسے مساوی تقسیم کیا جائے گا جب کہ دوسرے فقہاء کے

نزدیک ان کے حصوں کی مقدار کے مطابق تقسیم کی جائے گی۔ وہ قیاس سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ شفعہ والے مال کو چوری شدہ مال پر قیاس کیا جائے گا کہ جس طرح چند افراد کا چوری شدہ مال اگر مل جائے تو اسے مال والوں کے حصوں کے بقدر دیا جائے گا نہ کہ مساوی تقسیم کیا جائے گا۔ جب کہ احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ چور کے پاس سے مال کا مل جانا یہ نئی ملکیت نہیں ہے۔ جب کہ شفعہ والے مال کا ملنا ایک نئی ملکیت ہے لہٰذا اسے سب کے درمیان مساوی تقسیم کیا جائے گا۔

سوم۔ علت سے متعلقہ شرائط:

یہ قیاس کی بنیاد اور اس کا رکن اعظم ہے۔ جب تک فرع میں علت نہ پائی جائے گی قیاس مکمل نہیں ہو سکتا۔ ثابت ہوا کہ وہ حکم جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے وہ صرف اسی واقعہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جب بھی اس قسم کا کوئی واقعہ درپیش ہو جس میں حکم کی یہ علت پائی جائے اس کے بھی متعلق ہو جائے گا۔

لہٰذا علت کے پیش نظر علت کے مقصود کی وضاحت کے لئے ایک تمہید کا بیان کرنا ضروری ہے، علت اور حکمت کے درمیان بہت سا فرق ہے۔ جمہور محققین کے نزدیک احکام شرعیہ کی تشریع کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہے اور ان میں کسی نہ کسی طرح کی کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ہے خواہ اس کا تعلق انسان کو نفع دینے سے ہو یا اس سے تکلیف اور مفاسد کو دور کرنا ہو۔ خواہ اس حکم کا تعلق امر، نہی یا اباحت سے ہو یا ان احکامات کا تعلق عبادات یا معاملات سے ہو ان کی وضاحت کے لئے درج ذیل چار آیات کو ملاحظہ کیا جائے۔

۱۔ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ۔ (البقرۃ:۱۷۹)

۲۔ وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ۔ (الانفال: ۶۰)

۳۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ(۹۰) اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ۔ (المائدۃ: ۹۰ تا ۹۱)

۴۔ فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْۤ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ۔ (الاحزاب: ۳۷)

پہلی آیت میں یہ بتایا گیا کہ قصاص کا مقصد زندگی کی حفاظت ہے۔

دوسری آیت میں بتایا گیا کہ جنگی تیاری کا مقصد دشمن کو خوف دلانا اور چڑھائی کرنے سے روکنا ہے۔ تیسری آیت سے معلوم ہوا کہ شراب اور جوئے کی حرمت کا مقصد نتیجۃً پیش آنے والے مفاسد اور اس سے آپس میں پیدا ہونے والی عداوت اور بغض سے روکنا ہے۔ اور چوتھی آیت سے پتہ چلا کہ منہ بولے بیٹوں کی بیویوں سے شادی کرنے کا مقصد اس تنگی کو ختم کرنا جو پہلے تھی۔

احادیث میں بھی اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں مثلاً:

"یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج وغیر ذالك"

یعنی نکاح کا مقصد آنکھوں اور شرمگاہ کی حفاظت ہے۔

تو احکام کی تشریع کا مقصد بندوں کی مصالح کا خیال رکھنا ہے اور اسی مصلحت کو حکم کی حکمت کا نام دیا جاتا ہے۔

مذکورہ بحث سے ہمیں حکم کی علت اور حکمت میں فرق کا پتہ چلا یعنی حکمت اس مصلحت کا نام ہے جس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے۔

مطلب یہ ہوا کہ جب علت پائی جائے اگر چہ حکمت اس کے مخالف ہو وہاں حکم صادر ہو جائے گا اور جہاں علت نہ پائی جائے اگر چہ حکمت موجود ہو وہاں حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اسی لئے جب کوئی مسلمان مسافر ہو اسے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے اگر چہ اسے کوئی تکلیف نہ ہو۔ اور مقیم کو اجازت نہیں اگر چہ اسے کام کرنے سے کتنی ہی تکالیف پہنچے۔ یہاں اگر چہ مقیم کے لئے افطار میں سفر والی علت موجود نہیں ہے مگر حکمت کا تقاضا ہے کہ اسے بھی سخت مشقت میں روزہ چھوڑنے کی اجازت دی جائے۔ علت اور حکمت کی بحث کے بعد اب یہاں سے علت کی شرائط کی وضاحت کی جاتی ہے۔

اول، علت وصف ظاہری ہو:

ظہور کا مطلب اس علت کا اصل اور فرع دونوں میں پایا جانا ضروری ہے۔ جس طرح شراب کی حرمت کی وجہ نشہ آوری ہے۔ اگر وہ علت واضح نہ ہو اور اس کا تعلق دل اور دماغ کے ساتھ ہو اور وہ محسوس نہ کی جا سکتی ہو تو وہ علت قابل ادراک نہیں ہوگی۔ شرع نے ان کے قائم مقام ایک ظاہر شئے کو مقرر کیا ہے جو اس کے موجود ہونے پر دلالت کرے گی مثلاً خرید و فروخت میں خوشی و ناراضگی کا تعلق دل اور اندرون نفس سے تھا جو کہ علت بننے کے لائق نہیں ہے تو شرع نے اس کے قائم مقام عقد کا لفظ نافذ کر دیا۔ اسی طرح قتل عمد قصاص کی علت ہے لیکن یہ عمد ذہنی ارادے کا نام ہے اسے صرف وہی شخص جانتا ہے جس کے دل میں یہ ہوتا ہے۔ اس لئے شارع نے آلہ قتل کو اس پر دلالت کے لئے ضروری ٹھہرایا یعنی تلوار۔ بندوق وغیرہ۔

دوم۔ علت ایک منضبط اور غیر متبدل وصف ہونا چاہیے:

مطلب یہ ہے کہ اشخاص اور حالات بدلنے کی وجہ سے علت مختلف نہ ہو بلکہ وہ معین ہو مثلاً کسی بھی قاتل کا کسی بھی مقتول کو قتل کرنا یہ اسے اس کی وراثت سے محروم کر دیتا ہے۔ یہاں قاتل اور مقتول کی تعیین نہیں۔ اسی طرح موصی لہ کا موصی کو قتل کرنا بھی اسی پر قیاس ہوگا۔ ایسے ہی کوئی بھی آدمی جب کسی بھی قسم کی شراب پئے گا تو وہ نشہ کی علت کی وجہ سے حرام ہوگی۔

سوم، وصف حکم کے مناسب ہونا چاہیے:

اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کو جب علت کے ساتھ مربوط کیا جائے تو وہاں اس کی حکمت اور مصلحت بھی اس کی تائید کرتی ہو مثلاً قاتل کو وراثت سے محروم کرنے کی مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کو زیادتی سے روکا جائے اور نفس

انسانی کو ہلاکت سے بچایا جائے۔

اسی طرح شراب کی علت نشہ ہے اور اس میں مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کی عقل کو خرابی سے بچایا جائے۔
اسی طرح ہاتھ کاٹنے کی علت چوری ہے اور مصلحت لوگوں کے مال کو محفوظ کرنا ہے۔

نتیجہ: نتیجہ یہ نکلا کہ کسی بھی حکم کے نفاذ کا حقیقی سبب اس میں مصلحت کا وجود ہے۔ اگر یہ حکمت تمام احکام میں ظاہر و غیر متبدل ہوتی تو یہی علت قرار پاتی چونکہ عام طور پر یہ ظاہر نہیں ہوتی۔ اس لئے مناسب اوصاف کو اس کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ مقصد غرض پوری کرنا ہے، اس شرط کی بناء پر ایسے اوصاف کے ساتھ تعلیل درست نہیں ہے جو حکم کے ساتھ موافقت نہ رکھتے ہوں۔ ایسے اوصاف کو طردیہ یا اتفاقیہ کہتے ہیں مثلاً شراب کی حرمت کے لئے اس کا رنگ، سیلان یا ذائقہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی طرح چور کے لئے مالدار یا غریب، عربی یا عجمی ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ مذکورہ اوصاف میں سے کوئی وصف بھی حکم کے لئے مناسب نہیں ہے۔

چہارم، علت ایک متعدی وصف ہونا چاہیے:

یعنی وہ وصف صرف اصل تک ہی محدود نہ ہو بلکہ فرع کو بھی شریک کرے۔ اس لئے کہ جب تک اصل اور فرع میں باعتبار علت حکم کا اشتراک نہیں ہوگا۔ قیاس کا عمل جاری نہیں ہو سکتا۔ مثلاً مسافر کے لئے روزہ چھوڑنے کی اجازت یہ علت یعنی سفر، مقیم میں نہیں پائی جا سکتی۔ علاوہ نشہ کے جو حرمت شراب کی علت ہے کیونکہ یہ نشہ ہر نشہ آور چیز میں موجود ہوتا ہے۔

پنجم، علت کا تعلق ان اوصاف میں سے ہو جس کے اعتبار کو شارع نے غیر معتبر نہ قرار دیا ہو:

بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ مجتہد کے سامنے ایک وصف معین حکم کے لئے بالکل مناسب ہوتا ہے مگر درحقیقت وہ نص اور دلیل شرعی سے متصادم ہوتا ہے تو ایسے وصف کا قطعاً اعتبار نہیں ہوگا۔ مثلاً جو آدمی ماہ رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے ہمبستری کر بیٹھے اس کے کفارہ کے لئے شریعت نے تین قسموں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا ہے جن کی ترتیب یوں ہے: گردن آزاد کرنا، عدم استطاعت کی صورت میں ساٹھ روزے رکھنا وگرنہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

ایک مجتہد اس گناہ کے بدلے میں ابتداء ہی کفارہ کے روزے رکھنے کا فتویٰ دے دیتا ہے۔ حالانکہ کفارہ میں جو صحیح حکمت ہے وہ ڈانٹ ڈپٹ ہے، تو یہاں مجتہد کی رائے بالکل غلط ہے کیونکہ جو شخص جان بوجھ کر روزہ توڑے اور اس میں غلام آزاد کرنے کی قدرت ہو تو ابتداء اس پر کفارہ کے روزے واجب کرنا حکم کے مناسب نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم نص شرعی کی ترتیب سے ٹکراتا ہے کیوں کہ ترتیب کے مطابق اگر آدمی عتق رقبہ کے قابل نہیں ہے تو شرع نے اس کے لئے روزوں کو مناسب جانا اور اس کے بعد پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم ہے۔ ایسے ہی اندلس کے قاضی کے فتویٰ کو فقہاء نے غلط قرار دیا ہے۔

اسی طرح بیٹے اور بیٹی کی وراثت میں مساوات کے فتویٰ کو ملغی قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ نص وجود ہے "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ الخ"۔ (النساء:11) اسی طرح یہ کہنا کہ چونکہ مرد اور عورت عقد نکاح میں برابر

ہیں تو لہٰذا حق طلاق میں بھی برابر ہوں گے۔ شریعت نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے طلاق کی تنفیذ کا حق صرف مرد کو دیا ہے۔

علت اور حکم کے درمیان مناسبت:

یعنی حکم میں حکمت اور تشریع میں غرض موجود ہو اور یہ مناسبت ذہنی تخیلات نہ ہوں بلکہ ان اقسام میں سے کوئی قسم ہو جن کو اہل اصول نے وضع کیا ہے۔ وصف مناسب کی باعتبار مشروع اور الفاظ چند قسمیں ہیں:

اول، مناسب موثر:

یعنی وہ وصف حکم کے لئے اس طرح مناسب ہو گویا اسے شرع نے مشروع کیا ہے۔ قیاس کے قائلین کے نزدیک اس قسم کی مناسبت سے قیاس کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے مثلاً ارشاد الٰہی ہے کہ ''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ ط قُلْ هُوَ اَذًى'' (البقرۃ: ۲۲۲) اب یہاں ماہواری کی حالت بیوی سے الگ رہنے کو حکم نص کے ساتھ ثابت ہے۔ شرع نے خود ہی اس حکم کی علت بھی بیان کر دی کہ اس سے تکلیف ہوتی ہے یہ وصف یعنی موثر وصف ہے۔

دوم، مناسب ملائم:

وہ وصف جس میں علت حکم پہ شارع کی طرف سے کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو کہ شارع نے بعینہ اسی وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

نص یا اجماع سے کوئی ایسی شرعی دلیل موجود ہو جو یہ بتلائے کہ جنس حکم میں بعینہ اسی وصف کو علت قرار دیا گیا ہے یا اس وصف کی جنس کو بعینہ اس حکم کی علت سمجھا گیا ہے یا اس وصف کی جنس کو حکم کی جنس میں علت قرار دیا گیا ہے۔

اب ہم ذیل میں مناسب کی اس قسم کو واضح کرنے کے لئے مثالیں ذکر کرتے ہیں:

(الف): اس وصف کی مثال جس کو بعینہ شارع نے جنس کو حکم کے لئے علت قرار دیا ہے۔ باپ کو اپنی کنواری اور نابالغ بچی کی شادی کرنے کی ولایت بالاتفاق حاصل ہے۔ احناف کے نزدیک اس کی علت اس کا نابالغ ہونا ہے۔ جب کہ شوافع کے نزدیک باکرہ ہونا ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے نابالغ بچے کو اس کے صغر کی وجہ سے باپ کی اجازت کے بغیر مال میں تصرف کا حق نہیں دیا ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہے۔

یہ ولایت اور شادی کرنے کی ولایت دونوں ایک ہی جنس کی قسمیں ہیں اور یہ جنس مطلق ولایت ہے گویا شارع نے نابالغ ہونے کو جنس ولایت کی ہر نوع کے لئے علت قرار دیا ہے۔

(ب): اس وصف کی مثال جس کی جنس کو شارع نے بعینہ اس حکم کی علت قرار دیا ہو۔ امام مالک کے نزدیک بارش والے دن جمع بین الصلوتین کی اجازت ہے۔ حدیث میں اس حکم کی علت کی وضاحت نہیں کی گئی لیکن یہ بات موجود ہے کہ شارع نے اس وصف کی جنس یعنی بارش کو اسی حکم یعنی جمع بین الصلوتین کے لئے علت قرار دیا ہے۔ اور یہ وصف سفر ہے کیونکہ سفر اور بارش ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی نماز پڑھنے والوں کو دقت ہوگی۔

اس صورت میں مکلفین کو تکلیف سے بچانا اور آسانی مہیا کرنا اس حکم کے عین مناسب ہے۔

(ج): اس وصف کی مثال جس کی جنس کو شارع نے حکم کی جنس کے لئے معتبر قرار دیا ہے مثلاً حائضہ سے حالت حیض میں نماز اور روزہ چھوڑنے کی رعایت' اس پر بعد از طہارت روزوں کی قضائی ہے نمازوں کی نہیں۔ اس میں علت مشقت اور تکلیف ہے کیونکہ روزے تو سال میں ایک مرتبہ آتے ہیں جب کہ نماز ہر ماہ بار بار آتی ہے تو تکلیف کے پیش نظر نمازوں کو ساقط کر دیا گیا۔

جس طرح حائضہ سے مشقت کی وجہ سے نماز کی قضائی ساقط کر دی گئی ہے۔ اسی طرح سفر کی حالت میں بھی تکلیف کی وجہ سے نماز کو قصر کرنے، جمع کرنے اور روزہ کی افطاری کی اجازت دی گئی ہے۔ یہ تمام رعایتیں ایک ہی جنس سے تعلق رکھتی ہیں یعنی مشقت اور تکلیف دور کرنا۔

سوم، مناسب مرسل:

وہ وصف جس کے لئے نہ تو کوئی خاص معتبر دلیل موجود ہے اور نہ وہ ملغی ہو لیکن حکم کی ترتیب اس پر مترتب ہو۔ یہ مناسب اس لئے ہوگا کہ اس میں مصالح شریعت میں سے کوئی مصلحت ہوگی اور مرسل اس لئے کہ اس میں معتبر ہونے کی یا ملغی ہونے کی خاص دلیل نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے استدلال مرسل اور مصلحت مرسل بھی کہتے ہیں جیسے جمع قرآن' سکے ڈھالنا' جیلیں بنانا اور زرعی ٹیکس کا نفاذ وغیرہ۔

چہارم، مناسب ملغی:

یہ وہ وصف ہے جسے ایک شخص ظاہر میں کسی خاص حکم کی بنیاد بنانے کے لئے مناسب سمجھتا ہو لیکن شارع نے اس کے معتبر ہونے کو رد کر دیا ہو مثلاً کوئی شخص کہے کہ میراث میں لڑکے اور لڑکی کا حصہ برابر ہونا چاہیے کیونکہ دونوں ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہیں۔ یہ مناسبت محض اس شخص کا وہم ہے اور شارع نے بذریعہ نص یہ کہہ کر اس کی مناسبت کو لغو قرار دے دیا کہ مرد کو عورت کے حصہ کو دوگنا ملے گا۔

علت معلوم کرنے کے مشہور ذرائع:

ان ذرائع سے مراد وہ طریقے ہیں جن سے اصل میں علت معلوم کرنے کے لئے ایک مجتہد رسائی حاصل کرے۔ علت کئی طریقوں سے معلوم کی جاتی ہے۔ ان میں زیادہ مشہور نص' اجماع اور برو تقسیم ہیں جب کہ شبہ' طرد و عکس اور وصف طردی میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے تنقیح مناط' تحقیق مناط اور تخریج مناط کو بھی ان ذرائع میں شامل کیا ہے۔

اول، نص:

کبھی کبھی نص یہ بتلاتی ہے کہ ایک معین وصف اس حکم کی علت ہے جو اس میں وارد ہوا ہے تو اس وقت یہ علت نص کے ساتھ ثابت ہوگی تاہم علت پر نص کی دلالت ہمیشہ صریح اور واضح نہیں ہوتی بلکہ وہ اشارہ کنایہ سے علت کو بتلاتی ہے۔ جب وہ صریح ہوگی تو کیا وہ دلالت قطع ہوگی یا ظنیہ ہوگی اس کی درج ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں:

(الف): علت پر دلالت نص صریح کے ساتھ قطعی ہو۔ یعنی اس علت کے علاوہ کا احتمال بھی نہیں ہو سکتا اس وقت یہ علت قطعی ہوگی۔ اس علت کو ظاہر کرنے کے لئے وہ الفاظ نص میں ہوں گے جو علت بنانے کے لئے لغت میں وضع کیے گئے ہیں مثلاً "لیکا۔ لا جل کذا "اور" کی لا" وغیرہ جیسے اللہ نے فرمایا:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ م بَعْدَ الرُّسُلِ (النساء:۱۶۵)

یہاں نص صریح موجود ہے کہ رسولوں کے بھیجنے کی علت یہ ہے کہ لوگوں کے پاس اللہ پر کوئی حجت باقی نہ رہے۔

اسی طرح نبی ﷺ نے فرمایا کہ:

"میں نے تمہیں قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے اس وفد کے سبب منع کیا تھا جو مدینہ آیا ہوا تھا اب تم کھاؤ اور ذخیرہ کرو۔"

تو یہاں نہی کی علت یہ تھی کہ مدینہ میں اکثر وفد آتے تھے اور کھانے کی ضرورت پڑتی تھی۔ جب یہ ضرورت ختم ہوگئی تو ذخیرہ کرنے کی ممانعت بھی ختم ہوگئی۔

(ب): نص صریح کا علت پر دلالت کرنا لیکن وہ دلالت علیت کے اعتبار سے قطعی نہ ہو بلکہ دوسری کسی چیز کا بھی احتمال ہو تو اس وقت نص کی علیت پر دلالت صریحہ ظنیہ ہوگی مثلاً اللہ نے فرمایا: "كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ" (ابراھیم:۱)

یہاں لفظ (تخرج) میں لام اگرچہ تعلیل کے لئے ہے لیکن اس کا عاقبت کے لئے ہونا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(ج): نص علت پر دلالت تو کرے البتہ وہ صریح نہ ہو مگر علت کی طرف سے اس میں اشارہ ضرور ہو اور اس اشارہ کی علت کے لئے دلیل بنانے پر کوئی قرینہ بھی موجود ہو مثلاً حکم پر مشتمل جملہ آنے کے بعد حرف "ان" کے ساتھ موکدہ جملہ کا آنا جیسا کہ نبی ﷺ نے بلی کی جوٹھ کے بارے میں سائل کو یوں جواب دیا

"انہا لیس بنجس، انما هي من الطوافين، عليكم والطوافات"

یا وہ کلام جواباً واقع ہو۔ جس طرح کسی نے آپ ﷺ سے رمضان میں بیوی سے ملامت کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "اعتق رقبة" کہ غلام آزاد کر یعنی اس نے جو واقعہ بیان کیا وہ علت تھی اور آپ ﷺ نے اس کا حکم بیان فرمایا دیا۔

دوم، اجماع:

اجماع کے ذریعہ سے بھی ہمیں کبھی وصف کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً اس بات پر اجماع ہے کہ حقیقی اور علاتی بھائیوں میں سے وراثت میں حقیقی کو مقدم کیا جائے گا اسی پر قیاس کرتے ہوئے حقیقی بھتیجے کو علاتی بھتیجے پر مقدم کیا جائے گا۔

سوم، سبر و تقسیم:

جب علت نہ نص سے معلوم ہو نہ اجماع سے تو مجتہد کو علت کے استنباط کے لئے کوشش کرنا پڑے گی۔

سبر کو معنی جانچ پڑتال، امتحان اور آزمائش کے ہیں اور تقسیم کے معنی یہ ہیں کہ مجتہد جن اوصاف کو علت بننے کے قابل سمجھتا ہو ان کو یکجا کرے گا تا کہ وہ حکم کی علت بن سکیں۔ پھر ان اوصاف پر بار بار غور کر کے غیر صالح اوصاف کو چھوڑ دے گا اور صالح اوصاف کو لے لے گا جو صحیح علت بن سکتے ہوں۔ مثلاً حرمت شراب میں نص وارد ہے لیکن بعض مجتہدین کو نبی ﷺ کا یہ فرمان نہیں پہنچا کہ ''کل مسکر خمر'' تو وہ شراب کی حرمت کی وجہ سمجھنے کے لئے سبر و تقسیم کے طریقہ کو اپنائیں گے اور وہ تحریم کی علت کے تمام ممکنہ اوصاف کو اپنے ذہن میں لائیں گے کہ وہ شراب انگور کی ہو، سیلانی ہو یا نشہ آور ہو۔ پھر ان کے بارے میں غور و فکر کر کے پہلے دونوں اوصاف کو باطل کر کے تیسرے وصف یعنی نشہ آوری کو باقی رکھ لیں گے۔

تنقیح المناط:

اس کے ساتھ ہی ملتی جلتی اصطلاحات تخریج اور مناط تحقیق مناط ہیں۔ تنقیح کا معنی تہذیب اور مناط کا معنی علت ہے۔ اس سے مراد علت کو زوائد اور اس کے ساتھ متعلق ہونے والی چیزوں سے صاف کرنا۔

یاد رہے کہ اس کا علیت میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔

تخریج المناط:

اس کی تعریف: غیر منصوص شدہ علت کا استنباط کرنا لیکن ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر جو ان کی پہچان کا ذریعہ ہے۔

تحقیق المناط:

اس کی تعریف: جب کوئی علت نص، اجماع یا استنباط سے ثابت ہو جائے تو غور و فکر اور تلاش و جستجو سے اس کا اطلاق ان دوسرے واقعات پر کرنا جن کا ذکر نص میں نہ ہو۔

قیاس کی اقسام

قیاس کی تین قسمیں ہیں:

اول، قیاس اولیٰ:

کہ فرع کی علت اصل میں پائی جانے والی علت سے زیادہ قوی ہو مثلاً اللہ عزوجل نے والدین کے بارے میں وصیت کرتے ہوئے ذکر فرمایا: ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' (بنی اسرائیل: ۲۳)

یہاں نص والدین کے لئے ''اف'' کہنے کو حرام کرتی ہے۔ یہاں علت تکلیف دینا ہے۔ یہ علت والدین کو مارنے میں اس علت سے زیادہ قوی ہے جو اصل میں موجود ہے یعنی اف کہنا۔

اس لئے اس نص پر قیاس کرتے ہوئے والدین کو مارنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا۔ اس قیاس کو دلالۃ النص، ''فحوی الخطاب''، مفہوم الموافق اور قیاس جلی کہتے ہیں۔

دوم، قیاس مساوی:

کہ حکم کی جو علت اصل میں موجود ہے بالکل اسی طرح کی اور اسی قدر علت فرع میں بھی موجود ہے مثلاً یتیم کا مال کھانے کی حرمت۔ اللہ کے اس فرمان سے ثابت ہے۔

''اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْكُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ؕ وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیْرًا'' (النساء: ۱۰)

یہاں حکم کی علت یتیم کے مال پر زیادتی اور اس کی تباہی ہے اور یتیم کے مال کو ظلم کر کے جلانا۔ علت کے اعتبار سے یہ نص میں آنے والے واقعہ کے مساوی ہے تو حرمت کے اعتبار سے اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو نص کا ہوگا۔

سوم، قیاس ادنیٰ:

فرع میں جو علت پائی جاتی ہے وہ اصل میں پائی جانے والی علت سے باعتبار وضاحت ضیف اور کم ہو اگر چہ اصل معنی کے اعتبار سے یہ دونوں علتیں مساوی ہوں۔ مثلاً تحریم خمر کی علت نشہ ہے' نبیذ کی علت بھی نشہ ہے۔ اگر چہ نشہ آوری کے اعتبار سے یہ برابر ہیں مگر تحقق کے اعتبار سے یہ ادنیٰ ہے۔

حجیت قیاس:

جمہور فقہاء کے نزدیک قیاس کو دلیل شرعی اور حجت شرعی مانا جائے گا جب کہ ظاہریہ' جعفریہ اور بعض معتزلہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ جانبین کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

قیاس کو شرعی حجت ماننے والوں کے دلائل

قیاس کو ماننے والوں نے اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے قرآن مجید' سنت نبوی' تعامل صحابہ اور عقل سبھی قسم کے دلائل پیش کئے ہیں۔

پہلی دلیل: قرآن مجید میں اللہ عزوجل نے فرمایا ''فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ'' (الحشر: ۲) یہاں اللہ تعالیٰ نے بنی نضیر کو سزا سنانے کے بعد آخر میں فرمایا ''فاعتبروا'' یعنی اے عقل مندو! تم غور کرو اور ڈرو کہ اگر تم نے ان جیسا کیا تو تمہیں بھی سزا ملے گی۔ اللہ کا یہ طریقہ سب کے لئے ہے۔ اگر یہ ان کے بارے میں جاری ہو سکتا ہے تو کوئی بھی دوسرا ان جیسا کام کرے گا تو ان پر بھی جاری ہوگا اس اجراء کو قیاس کہتے ہیں۔ وضاحت یوں ہوگی کہ اعتبار ایک چیز کا دوسری چیز میں منتقل ہو جانے کا نام ہے۔ کیوں کہ یہ عبور سے مشتق ہے اور عبور کا مطلب ہے ایک کنارے سے دوسرے پر تجاوز کرنا اور قیاس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ حکم کا مقیس علیہ سے مقیس کی طرف منتقل ہونا۔ تو اس لحاظ سے قیاس حجت ہوگی۔

دوسری دلیل: مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت ان سے پوچھا کہ کیسے فیصلہ کرو گے؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''پہلے کتاب اللہ سے' نہ ملنے کی صورت میں سنت نبوی سے' عدم دستیابی کی صورت میں اپنے اجتہاد سے۔'' نبی ﷺ نے اس ترتیب پر خوشی کا اظہار کیا اور اسے ثابت رکھا جب کہ قیاس بھی

اجتہاد بالرائے کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

تیسری دلیل: احادیث میں بہت سے ایسی مثالیں ہیں جو قیاس پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً ایک عورت آپ ﷺ کے پاس آئی اور پوچھنے لگی اے اللہ کے رسول ﷺ! حج بندوں پر اللہ کا فرض ہے میرا والد بہت بوڑھا ہے۔ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا تو کیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا ''ہاں اور کہا کہ اللہ کا فریضہ دوسرے فریضوں سے زیادہ ادائیگی کا حق رکھتا ہے۔''

ایک روایت میں ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ کے اگر اس پر قرض ہو تو ادا کرو گے؟ تو اس نے کہا ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ زیادہ مستحق ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے۔ یعنی آپ ﷺ نے حج کو قرض پر قیاس کیا اور حج بدل کی اجازت دی۔

چوتھی دلیل: صحابہ کرامؓ مصیبت اور پریشانی کے وقت اجتہاد کرتے تھے اور بعض احکام کو بعض پر قیاس بھی کرتے تھے۔ مثلاً ایک مرتبہ ابن عباسؓ نے جب آپ ﷺ کا یہ فرمان سنا کہ اناج پر قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا منع ہے تو فرمانے لگے میرا خیال ہے کہ ہر چیز اناج کی مانند ہے یعنی اس حکم کا اطلاق اناج کی طرح تمام چیزوں پر ہوگا۔

اسی طرح حضرت عمرؓ کا ابوموسیٰ اشعریؓ کو یہ کہنا کہ فیصلہ کرتے وقت قرآن وسنت کو دیکھو اگر مسئلہ نہ ملے تب امور کو قیاس کرلو۔

پانچویں دلیل: تشریع احکام کا مقصد بندوں کی مصلحت کا خیال رکھنا ہے۔ قیاس میں یہی ہوتا ہے اور پھر قیاس کے وقت علت مشترکہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

چھٹی دلیل: کتاب وسنت کے نصوص قطعاً محدود ہیں جب کہ لوگوں کو درپیش آنے والے واقعات غیر محدود ہیں۔ محدود کا غیر محدود کا احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ لازماً نصوص میں متضمن شدہ علتوں اور معانی کو دیکھا جائے گا اور ممکنہ اشارات اور استنباط کو پرکھا جائے گا اور پھر فیصلہ کیا جائے گا۔

منکرین قیاس کے دلائل:

پہلی دلیل: کتاب اللہ میں اللہ کا فرمان ہے:

''يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ'' (الحجرات: ۱)

جب کہ قیاس اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ سے تقدم ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جس چیز کے بارے میں کتاب وسنت میں نص نہیں ہے۔ اس کے بارے میں فیصلہ دینا، جب کہ آیت میں یہی تو ممنوع ہے۔

دوسری دلیل: صحابہ کرامؓ سے رائے کی مذمت اور اس پر عمل کے انکار پر بہت سے دلائل موجود ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ کا فرمان ''اصحاب الرائے سے بچو کیونکہ وہ سنتوں کے دشمن ہیں۔ کثرت سے احادیث حفظ کرنے سے وہ قاصر ہیں۔ اس لئے وہ رائے کے قائل ہوگئے۔ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔''

حضرت علیؓ نے فرمایا ''اگر دین کے احکام رائے سے اخذ کئے جاتے تو موزوں کے تلے پر مسح کرنا اس

کے اوپر مسح کرنے سے زیادہ مناسب تھا۔

تیسری دلیل: قیاس کی وجہ سے ہی امت میں اختلاف اور جھگڑے پیدا ہوئے کیونکہ اس کی بنیاد ظن پر ہوتی ہے اور ظن مختلف ہوتے ہیں مثلاً جب ایک واقعہ میں اقوال مختلف ہو جاتے ہیں تو امت فرقہ فرقہ ہو جاتی ہے اور فرقہ بندی مناسب نہیں ہے۔''

چوتھی دلیل: احکام شریعت کی بنیاد متماثلین میں مساوات اور مختلفین میں تفریق پر ہی مبنی نہیں بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت میں بہت سے احکام ایسے ہیں جو مماثل امور کے مختلف ہیں اور بہت سے احکام جو مختلف امور کے لئے مماثل ہیں مثلاً مدت حیض میں حائضہ سے نماز اور روزے کا ساقط ہونا اور طہر کے بعد نماز کے علاوہ صرف روزوں کی قضائی کا مکلف ہونا۔ اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنا اور ڈاکو کا نہ کاٹنا۔

دوسری مثال: مٹی کا پانی کی طرح طاہر ہونا حالانکہ یہ دونوں مختلف چیزیں ہیں۔

جب شریعت نے تماثل اور مساوات پر اعتماد نہیں کیا تو ہم کیوں کریں۔

راجح بات:

دونوں گروہوں کے نظریات اپنی اپنی جگہ بالکل درست ہیں۔ درحقیقت منکرین کا خیال یہ ہے کہ صرف نصوص کو لیا جائے اور شریعت میں رائے زنی سے احتراز کیا جائے۔ انہوں نے بھی دلائل دیئے ہیں۔ اب ہم دونوں کا موازنہ کرتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ احکام شریعت معللہ ہیں اگر چہ عبادات کی علتیں ہم سے پوشیدہ ہیں مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد اور نصاب زکوۃ وغیرہ۔ لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے۔ وہاں قیاس بالکل صحیح ہے۔ قرآن پاک کی بہت سی آیات ان پر دلالت کرتی ہیں۔

مثلاً "فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ" (الحشر: ۲)

اور "اَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ اُولٰٓئِكُمْ اَمْ لَكُمْ بَرَآءَةٌ فِي الزُّبُرِ" (القمر: ۴۳)

اور "وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِيْنَ" (الاعراف: ۴۰)

اور اسی طرح کی ملتی جلتی کئی آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان سے مماثلت رکھنے والی چیزوں کا بھی وہی حکم ہوگا جو ان کا ہے۔ مخلوق کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی یہی سنت ہے جیسا کہ اللہ نے فرمایا:

"اَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ○ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ" (القلم: ۳۵،۳۶)

اور فرمایا: "اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" (الجاثیة: ۲۱)

اور فرمایا: "اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِي الْاَرْضِ اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ" (سورة ص: ۲۸)

نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن اس بات کا شاہد ہے کہ اس میں ہم مثل چیزوں میں مساوات اور مختلف چیزوں میں

تفریق کا قانون صحیح ہے اور قیاس میں بھی یہی ہوتا ہے۔ جب کہ منکرین قیاس کے پاس کوئی ٹھوس دلیل نہیں ہے مثلاً "لا تقدموا" اس کا مطلب یہ ہے کہ نص صریح کی مخالفت ناجائز ہے اور قیاس ثابت شدہ حکم کے لئے مظہر ہے اور یہ غیر موجود حکم کے لئے مثبت نہیں ہے لہٰذا یہ آیت کے منافی نہیں ہے۔

جہاں تک صحابہ کرام سے رائے اور قیاس کی مذمت میں آثار وارد ہیں۔ ان سے مراد فاسد قیاس اور فاسد رائے ہے اور یہ تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔

یہ کہنا کہ قیاس نزاع اور اختلاف کا باعث بنتا ہے۔ اختلاف تو کتاب وسنت سے احکام مستنبط کرتے وقت بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح تو صحیح حدیث کی شرائط پر بھی اختلاف ہے اور کتاب وسنت کے بعض معانی کو سمجھنے میں بھی اختلاف ہے۔

آخر میں یوں کہا جائے گا کہ وہ اختلاف جو اعتقادی مسائل میں ہو، اصول دین میں ہو یا احکام قطعیہ میں ہو وہ مذموم ہے۔ منکرین کے دلائل تو قیاس کی بنیاد کو ہی ختم کر دیتے ہیں۔ لہٰذا ان کا قول مطلقاً صحیح نہیں اور نہ ہی یہ عقل مندی ہے۔

خلاصہ:

قیاس صحیح دلیل شرعی ہے۔ حجت شرعی ہے اور جمہور کے مسلک کے مطابق اس کا درجہ کتاب وسنت اور اجماع کے بعد ہے۔

☆☆☆☆☆

فصل پنجم

پانچواں ماخذ۔ استحسان

لغوی تعریف:

کسی چیز کو اچھا کہنا یا کسی چیز کو اچھا سمجھنا خواہ دوسرا اسے نہ سمجھے۔

اصطلاحی تعریف:

اس کی کئی ایک تعریفیں کی گئی ہیں۔

(الف): ایک تعریف علامہ بزدوی نے کی ہے کہ استحسان یہ ہے کہ قیاس جس چیز کا تقاضا کرتا ہو اسے چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کرنے کا نام استحسان ہے۔

(ب): ایک تعریف یہ ہے کہ کسی قوی تر دلیل کی بنا پر کسی قیاس کو خاص کرنا استحسان کہلاتا ہے۔

(ج): علامہ ابوالحسن کرخی حنفی نے یہ تعریف کی ہے۔ انسان کسی مسئلہ میں کوئی فیصلہ کرے جو ان

فیصلوں کے خلاف ہو جو اس جیسے مسئلوں میں اس سے پہلے کئے جا چکے ہیں اور اس فیصلہ کا کوئی ایسا سبب موجود ہو جو سابق فیصلوں سے عدول چاہتا ہو۔

(د): ابن عربی مالکی نے یہ تعریف کی ہے۔ بعض مسائل میں قیاس جس دلیل کا متقاضی ہو اس استثناء اور رخصت کے طور پر اس لئے ترک کرنا کہ اس کے کچھ تقاضوں میں اسی دلیل سے ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے اسے استحسان کہتے ہیں۔

(ھ): بعض حنبلی فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ کسی مسئلہ میں کسی خاص شرعی دلیل کی بناء پر ایک حکم کا اطلاق کرنا اور کسی جگہ اسی جیسے مسئلہ میں اس حکم کو چھوڑ دینا استحسان ہے۔

خلاصہ:

ان تمام تعریفوں کے مجموعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسان کا مقصود قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول کرنا یا کسی جزوی مسئلہ کو حکم کلی یا اصل کلی سے مستثنیٰ کرنا۔ لیکن یہ اس وقت ہوگا جب استثناء اور عدل کے متعلق دلائل کے ساتھ مجتہد مطمئن ہو جائے۔ اس کی وضاحت یوں ہو سکتی ہے کہ ایک مجتہد کے پاس ایک مسئلہ میں دو قسم کے قیاس سامنے آتے ہے۔

اول: ظاہر اور جلی جو حکم معین کا تقاضا کرتی ہے۔ دوم۔ قیاس خفی ہے وہ کسی اور حکم کا تقاضا کرتی ہے۔ مجتہد کے ذہن میں کوئی ایسی دلیل آ جاتی ہے جو قیاس ثانی (خفی) کو قیاس جلی پر ترجیح دیتی ہے۔ لہٰذا یہ عدول یا ترجیح استحسان کہلاتا ہے اور وہ دلیل جو اس عدول کا تقاضا کرتی ہے اسے وجہ استحسان یا سند استحسان کہا جاتا ہے اور اس استحسان کے ساتھ جو حکم ثابت ہوتا ہے اسے حکم مستحسن کہتے ہیں۔

مثالیں:

کاٹنے والے پرندوں کے جوٹھے کی طہارت کا حکم۔ قیاس جلی درندوں کے جوٹھے پر قیاس کرتے ہوئے اس کی نجاست کا تقاضا کرتی ہے لیکن فقہاء نے اسے آدمی کے جوٹھے پر قیاس کرنے کو معتبر سمجھتے ہوئے طہارت کا حکم لگایا ہے کیوں کہ وہ چونچ کے ساتھ پیتے ہیں اور وہ ہڈی پاک ہوتی ہے۔ یہ قیاس خفی ہے اسے استحسان کہتے ہیں۔

استحسان کی اقسام:

استحسان کی بطور دلیل یا سند چھ قسمیں ہیں:

اول: استحسان بالنص: یعنی شارع نے کسی جزئیت میں خاص نص بیان کی ہے جو اس حکم کا تقاضا کرتی ہے جو حکم عام قواعد کے تقاضا کے خلاف ہے۔ مثلاً "قاعدة عامة اور اصل کلی" معدوم کی بیع کے بطلان کا تقاضا کرتے ہیں جب کہ "بیع سلم" کہ اسے نص نے خاص کر دیا ہے یعنی مستثنیٰ کر دیا ہے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا:

"من اسلف منکم فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم"

یا خیار شرط کی مثال۔ حدیث میں خیار شرط کے لئے تین دن کی جازت ہے۔ اسی پر محمول کرتے ہوئے وہ چیزیں مستثنیٰ کردیں گے۔ جنہیں قاضی لازم کردے گا۔ اس استثناء کو استحسان کہیں گے۔

دوم: استحسان بالاجماع: مثلاً اجرت کے حمام میں نہانا، عام قاعدہ کلیہ کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ علم نہیں کہ کتنی دیر حمام میں رہنا ہے اور کتنا پانی خرچ کرنا ہے لیکن لوگوں کے حرج اور تنگی کے پیش نظر اسے عام قاعدہ سے مستثنیٰ کردیا ہے اور استحسان کے ذریعہ اسے جائز کردیا ہے۔

سوم: استحسان بالعرف: یعنی وہ استحسان جس کی سند عرف ہو جیسے منقول چیزوں کے وقف کرنے کا جواز، اس کا عرف یعنی دستور اور رواج چلا آرہا ہے مثلاً کتابیں، برتن اور اس طرح کی دیگر اشیاء۔ بعض فقہاء کے نزدیک ان کا وقف کرنا جائز ہے جب کہ عام قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وقف صرف غیر منقولہ چیز یعنی زمین وغیرہ میں ہی جائز ہے تو عرف عام میں منقولہ چیزوں کے وقف کے عام ہونے کی وجہ سے بطور استحسان اسے عام قاعدہ سے مستثنیٰ کردیں گے۔

چہارم: استحسان بالضرورة: یعنی ضرورت کی بناء پر استحسان۔

وہ کنویں جن میں نجاست گر جائے انہیں پاک کرنے کے لئے پانی کی معین مقدار مقرر کرکے نکالنا یہ ضرورت کے لئے اور دفع حرج کے لئے استحسان ہے۔

پنجم: استحسان بالمصلحة: یعنی مصلحت کی بناء پر استحسان۔

مثلاً کسی مزدور کے پاس اگر لوگوں کے سامان پڑے ہوں اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوجائیں تو وہ مزدور اس کا ضامن ہوگا، ہاں اگر وہ کسی ایسی وجہ سے تباہ ہوئے کہ جس کا دفع کرنا یا اس سے بچنا ممکن نہ تھا حالانکہ اصل عام کا یہ تقاضا ہے کہ مزدور صرف زیادتی اور کمی کی صورت میں ضامن بن سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ وہ امین ہے۔ مگر اکثر فقہاء نے بطور استحسان اس پر ادائیگی کی ذمہ داری ڈالی ہے۔ فقہاء کے پیش نظر لوگوں کے مالوں کی حفاظت کی مصلحت کا خیال ہے۔

ششم: ستحسان بالقياس الخفي: یعنی قیاس خفی کی بناء پر استحسان۔

کاٹنے والے پرندے کی جوٹھ کی طہارت کا حکم یہ مثال استحسان کی تعریف میں گزر چکی ہے۔

حجیت استحسان:

اکثر علماء نے استحسان کو دلیل شرعی تسلیم کیا ہے جب کہ امام شافعیؒ وغیرہ نے اس کا انکار کیا ہے بلکہ انہوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس نے استحسان کیا اس نے نئی شرع ایجاد کی۔

استحسان کو دلیل شرعی نا ننا یا اس کا کلیۃً انکار کردینا دونوں ہی صحیح نہیں۔ البتہ اگر کوئی حکم جو نص کے ساتھ ثابت ہو اور اس نص سے استحسان کیا گیا ہو تو وہ معتبر ہے۔

فصل ششم

چھٹا ماخذ مصلحت مرسلہ استصلاح

تعریف:
مصلحت کا معنی نفع دینا اور خرابی دور کرنا۔ مصالح کی تین قسمیں ہیں۔

اول، مصالح معتبرہ:
وہ مصالح جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور انہیں معتبر بناتے ہوئے بطور شرع نافذ کیا ہے۔ مثلاً دین، نفس، عقل، عزت وآبرو اور مال کی حفاظت۔
دین کی حفاظت کے لئے، جہاد۔ نفس کی حفاظت کے لئے قصاص۔ عقل کے لئے حد شراب۔ عزت کے لئے حد قذف اور حد زنا۔ اور مال کی حفاظت کے لئے چوری کی حد مقرر کی ہے۔ تو اس لحاظ سے شارع نے ایسے احکام دئے ہیں۔ جن کے ذریعہ ان مصالح تک رسائی ہوسکتی ہے اور شارع نے ان چیزوں کی حفاظت کے لئے بطور مصلحت یہ احکام نازل کئے ہیں۔

دوم، مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں):
ایسی مصالح جنہیں شریعت نے نہ تو شرعی احکام شمار کیا ہے اور نہ ہی ان کا اعتبار کیا ہے مثلاً کسی کا یہ کہنا کہ وراثت میں مذکر اور مونث کو مساوی قرار دیا جائے۔ شریعت نے اسے رد کردیا اور فرمایا کہ "وللذكر مثل حظ الانثيين" اور دیگر بہت سی مثالیں ہیں۔
تمام علماء کا اتفاق ہے کہ مصالح ملغاۃ پر احکام کی بنیاد رکھنا صحیح نہیں ہے۔

سوم۔ مصالح مرسلہ:
ایسی مصالح جن کے بارے میں کوئی شرعی نص موجود نہیں ہے۔ یہ مصالح مرسلہ ہیں۔ ان میں نفع کے پائے جانے اور نقصان کو دور کرنے کی مصلحت کو سامنے رکھا جاتا ہے۔ مثلاً مصلحت نے تقاضا کیا کہ قرآن کو جمع کیا جائے۔ احادیث کی کتابیں لکھی جائیں۔ مصلحت کی بناء پر حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے قتل پر پوری جماعت کو قتل کرنے کا حکم دیا۔

حجیت مصالح:
جہاں تک عبادات کا تعلق ہے۔ ان میں مصالح مرسلہ کا کوئی دخل نہیں ہوسکتا۔ دیگر معاملات میں اس کی حجیت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ظاہریہ شافعیہ اور حنفیہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کی فقہ میں بعض ایسے اجتہادات ہیں جن کی بنیاد صرف مصلحت پر ہے اور بعض فقہاء جو مصالح مرسلہ کو معتبر دلیل شرعی اور مصدر

شریعت مانتے ہیں ان میں مشہور امام مالک اور احمد بن حنبل ہیں جب کہ بعض کے نزدیک ضرورت کی بناء پر چند شرائط کے ساتھ مصلحت کو قبول کرنا جائز ہے۔

منکرین کے دلائل اور ان کا مناقشہ:

پہلی دلیل: شریعت نے بندوں کی مصالح کے لئے ہر چیز کو بیان کیا ہے۔ جب کہ مصلحت مرسلہ کے بقول شارع نے بندوں کی بعض مصالح کے لئے احکام کو مشروع نہیں کیا مگر ایسا کہنا قرآن کے خلاف ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا: "اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی" (القیمۃ :۳۶)

مناقشہ:

شریعت بالکل برحق ہے لیکن شریعت نے قیامت تک آنے والے مصالح کی تمام جزئیات کے بارے میں نص بیان نہیں کی کہ بلکہ شریعت نے احکام اور مبادی کے قواعد وضوابط کو بیان کیا ہے کیونکہ مصالح کی جزئیات بدلتی رہتی ہیں۔ جب کہ حکم شرعی نہیں بدلتا۔

دوسری دلیل: مصالح مرسلہ دیگر دونوں قسموں کے درمیان دائر ہیں۔ انہیں کسی کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا تو ان سے یہ دلیل کیسے لی جا سکتی ہے کہ مصالح مرسلہ مصالح معتبرہ کی قبیل سے ہیں نہ کہ مصالح باطلہ کی؟

مناقشہ:

شریعت کی بنیاد اصلاً مصلحت کی رعایت پر ہے تو وہ مصالح جن پر شریعت خاموش ہے اور وہ ظاہر میں مناسب ہیں تو انہیں ملغاۃ کی بجائے معتبرہ کے ساتھ ملنا ظاہراً صحیح معلوم ہوتا ہے۔

تیسری دلیل: اگر مصالح کو تسلیم کر لیا جائے پھر تو جاہل لوگ بھی شریعت بنانے کی جسارت کریں گے اور حکام اپنی مرضی کی شریعت بنائیں گے۔

مناقشہ:

مصلحت کو بطور شرع اپنانے کے لئے دین اور دلائل شرعیہ سے واقف ہونا ضروری ہے۔ بالفرض اگر جاہل ایسی جسارت کریں گے تو علماء ان کی جہالت کا پردہ اٹھا دیں گے۔

مصالح مرسلہ کو ماننے والوں کے دلائل اور مناقشہ:

پہلی دلیل: شریعت بندوں کی مصالح کی خاطر وضع کی گئی ہے۔ بہت سے دلائل ہیں، جو اس پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا مصلحت کا خیال رکھنا شریعت کے مطابق ہے۔

مناقشہ:

یہ بات صحیح ہے کہ بہت سے علماء نے اس کی صراحت کی ہے مثلاً علامہ شاطبی۔ فقیہ عز بن عبد السلام اور علامہ ابن قیم کے اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے مصالح کا اعتبار کیا ہے اور شریعت کی بنیاد آسانیوں، حکمتوں اور مصالح پر ہے۔

دوسری دلیل: لوگوں کی مصلحتیں اور وسائل حالات اور زمانوں کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں جن کا شمار ناممکن ہے۔ اگر ہم صرف ظاہری نصوص پر ہی اصرار کریں گے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے شریعت کی وسعت کو تنگ کر دیا ہے اور بہت ساری مصلحتوں کو مخلوق کے لئے فوت کر دیا ہے لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے۔

تیسری دلیل: بہت سے مجتہدین جن کا تعلق صحابہ وغیر صحابہ سے ہے۔ انہوں نے اپنے اجتہاد میں مصلحت کا خیال رکھا ہے۔ ان سب میں سے کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا مثلاً قرآن کو کتابی شکل میں جمع کرنا۔ حضرت عمرؓ کا سعد بن ابی وقاص کے گھر کو اس لئے جلانا کہ وہ پردہ میں رہنا چاہتے تھے اور نسر بن حجاج کا سر مونڈ کرا کے مدینہ سے نکالنا، اس لئے کہ وہ عورتوں سے تعلق رکھتا تھا اور عمال سے رعب اور دبدبہ سے جگا ٹیکس لیتا تھا۔

راجح بات:

جانبین کے دلائل کو دیکھ کر ہمارے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ مصالح مرسلہ قابل حجت ہیں اور ان پر احکام کی بناء رکھنا صحیح ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ انسان ان پر عمل کرتے کرتے کہیں مبادی شریعت سے باہر نکل جائے۔ ان کے احکام قطعی ہوں گے لیکن یہاں اجتماعی طریقہ اپنایا جائے گا۔ انفرادی کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے لئے شرائط:

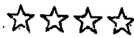
۱۔ وہ مصلحت مقاصد شریعت کے مطابق ہو۔ کسی لحاظ سے اس کے مخالف نہ ہو۔

۲۔ وہ مصلحت معقول بالذات ہو یعنی عقل سلیم اسے قبول کرے۔

۳۔ اسے کسی ضروری چیز کی حفاظت یا تنگی دور کرنے کی خاطر لیا جائے۔

۴۔ وہ مصلحت حقیقی ہو وہمی نہ ہو۔

۵۔ اس مصلحت میں عام لوگوں کا خیال رکھا گیا ہو کسی خاص فرد یا خاص گروہ کا نہیں۔



فصل ہفتم

ساتواں ماخذ۔ سدالذرائع

تعریف:

ذرائع ذریعہ کی جمع ہے بمعنی وسیلہ۔ کسی چیز تک پہنچنے کا راستہ خواہ وہ چیز اچھی ہو یا خراب ہو، قولی ہو یا فعلی ہو۔

بعد ازاں ذرائع کا اطلاق ایسے وسائل کے ساتھ خاص ہو گیا جو انسان کو مفاسد کی طرف لے جاتے ہیں۔ جب یوں کہا جائے کہ یہ چیز ''سد الذرائع'' کے باب سے تعلق رکھتی ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ اس میں ان وسائل سے روکا گیا ہے جو مفاسد کی طرف لے جاتے ہیں۔

وہ افعال جو مفاسد کی طرف لے جاتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: یا تو وہ بذاتہ فاسد اور حرام ہوں گے یا بذاتہ مباح اور جائز ہوں گے۔

پہلی قسم کے افعال طبعی طور پر شر، نزاع اور فساد کا سبب بنیں گے مثلاً شراب عقل کو خراب کرتی ہے، تہمت عزت کو خراب کرتی ہے، زنا غلط معاشرت کا باعث بنتا ہے۔ ان افعال کے منع ہونے میں کسی کا کوئی خلاف اختلاف نہیں ہے اور یہ سد ذرائع کے دائرہ میں نہیں آتے۔ البتہ اس سے مراد وہ جائز افعال ہیں جو مقاصد کا سبب بنتے ہیں۔ اور ان کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول:

جن میں اصلاح زیادہ اور خرابی کم ہو گی مثلاً مخطوبہ کی طرف دیکھنا، انگور کی کاشت کرنا۔ اب شریعت نے باوجود خرابی کا اندیشہ ہونے کے اصلاح کا پہلو غالب ہونے کی وجہ سے ان افعال سے نہیں روکا اور نہ ہی علماء نے اسے ناجائز کہا ہے۔

اسی طرح شارع نے عدت کے ختم ہونے یا نہ ہونے میں عورت کی بات کو قبول کیا ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شہادت میں گواہ کے جھوٹ بولنے کے امکان کے باوجود شریعت نے فیصلے کو لازم کیا ہے۔ چونکہ یہ احتمالات مرجوح ہیں۔ اس لئے شارع نے ان پر توجہ نہیں دی۔

قسم دوم:

ایسے افعال جن میں خرابی کا پہلو اصلاح سے زیادہ ہو مثلاً فتنہ کے وقت ہتھیار بیچنا۔ ناجائز چیز کاشت کرنے والے کو زمین ٹھیکہ پر دینا اور شراب بنانے والے کو انگور بیچنا۔

قسم سوم:
جو چیزیں مکلف کے استعمال کے وقت خرابی کا باعث بنتی ہیں مثلاً مطلقہ ثلاثہ کو اپنے لئے دوبارہ حلال کرنے کی خاطر کسی غیر سے عارضی نکاح ثانی کو ذریعہ بنانا۔

سد ذرائع کو قبول کرنے میں علماء کا اختلاف:

صرف دوسری اور تیسری قسم میں اختلاف ہے کہ کیا انہیں اس لیے منع کیا جائے کہ یہ خرابی کا باعث بن سکتے ہیں یا نہ منع کیا جائے۔

حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ان افعال سے روکا جائے گا کیونکہ ان کے بقول دلیل یہ ہے کہ سد ذرائع اصول تشریع میں سے ایک اصل ہے اور یہ معتبر دلیل شرعی ہے اس پر احکام کی بناء رکھی جا سکتی ہے۔ انہوں نے مفاسد افعال اور ان کے نتائج کو دیکھ کر منع کا حکم لگایا ہے اور ان کی ظاہری اباحت کو مد نظر نہیں رکھا۔

علامہ ابن قیم کے نزدیک بھی یہی بات صحیح ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ شریعت میں کسی بھی چیز کے مباح یا ناجائز ہونے کے لئے اس کی انتہاء اور نتیجہ کو دیکھا جائے گا۔ لہٰذا ان کی رائے میں وسائل اپنے مفاسد کے ساتھ معتبر ہوں گے۔

جب کہ شافعیہ اور ظاہریہ ان افعال کو ممنوع قرار نہیں دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان مباح افعال کو صرف خرابی کا باعث بننے کے احتمال کی وجہ سے ممنوع قرار دینا قطعاً صحیح نہیں ہے۔ بلکہ یہ مباح ہی رہیں گے۔

راجح بات:

جو لوگ سد ذرائع کو ادلہ احکام کی ایک مستقل دلیل مانتے ہیں ان کی بات کافی حد تک صحیح ہے کیونکہ انہوں نے ظن راجح کو دلیل ٹھہرایا ہے اور ظن راجح پہ احکام کی بناء رکھنا اس کے بارے میں شریعت میں بہت سے دلائل موجود ہیں مثلاً ظن راجح کی بناء پر خبر واحد کو قبول کرنا، گواہی قبول کرنا، عدت کے خاتمہ کے لئے عورت کی بات قبول کرنا باوجود یہ کہ یہاں جھوٹ کا احتمال ہے۔ سرف ظن غالب کی بناء پر قبول کیا جائے گا۔

سد ذرائع کو ادلہ احکام میں سے شمار کرنے کے بہت سے ایسے دلائل ہیں جو کتاب وسنت سے ماخوذ ہیں اور وہ اسے معتبر قرار دیتے ہیں۔ مثلاً اللہ نے فرمایا

"يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا" (البقرۃ: ۱۰۴)

اللہ نے مسلمانوں کو جو "راعنا" کا لفظ استعمال کرنے سے روکا ہے تو صرف اس لئے کہ کہیں یہ یہودیوں سے مشابہت کا ذریعہ نہ بن جائے۔ اور شراب کے ایک قطرہ تک کو حرام کرنا تاکہ یہ عادت کا ذریعہ نہ بن جائے اور عادت شراب تک لے جائے اور آدمی نشہ میں مبتلا ہو جائے۔

اسی لئے شریعت نے فرمایا "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام"

اسی طرح شریعت کا کسی اجنبیہ کے ساتھ خلوت کو اس لئے حرام کرنا کہ انسان حرام تک نہ پہنچ جائے۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

توضیح:

دراصل سدذرائع مصالح مرسلہ کی توثیق اورتاکید کرتا ہے کیونکہ اس میں بھی خرابی سے بچنا مقصود ہے۔

☆☆☆☆☆

فصل ہشتم

آٹھواں ماخذ۔عرف (رواج)

تعریف:

معاشرہ جس چیز سے مانوس ہو، جس چیز کا عادی ہواور اپنی زندگی میں جس قول یا فعل پر چل رہا ہو اسے اصطلاح میں عرف کہتے ہیں۔عرف اور عادت ہم معنی ہیں۔تعریف کے لحاظ سے عرف کبھی قولی ہوتا ہے اور کبھی عملی، کبھی خاص ہوتا ہے کبھی عام اور کبھی صحیح ہوتا ہے' کبھی فاسد یا ضعیف۔اب ہم ہرایک کی کچھ وضاحت کرتے ہیں۔

اول۔عرف قولی:

جوالفاظ عام لوگوں کے جانے پہچانے ہوں مثلاً گوشت سے مراد مچھلی کے علاوہ باقی جانوروں کا ہوگا۔ دابہ سے مراد صرف حیوانات ہوں گے۔اس میں انسان شمار نہیں ہوگا۔اسی طرح لوگوں نے جواپنے اپنے پیشے کے اوزاروں کے نام رکھے ہیں وغیرہ وغیرہ۔

دوم۔عرف عملی:

جسے عام لوگوں کے اعمال ہیں مثلاً حق مہر جلدی یا بدیر دینا' مہمان کے سامنے کھانا رکھنا۔یہ تناول کی اجازت کی نشانی ہوتا ہے۔اسی طرح بغیر وقت کی وضاحت اور پانی کی مقدار بتائے حمام میں نہانے کے لئے داخل ہونا۔

سوم۔عرف خاص:

مثلاً سودا طے ہونے کے بعد فروخت کرنے والے کا خریدار کو کچھ مزید دینا۔اہل عراق کی اصطلاح میں اسے برتقال کہتے ہیں۔(کیونکہ مصنف عراقی ہے)

چہارم۔عرف عام:

مثلاً طلاق کا لفظ میاں بیوی کے درمیان رابطے کے ازالہ کے لئے استعمال کرنا۔

پنجم۔عرف صحیح:

جونص شرعی کے خلاف نہ ہواورخرابی کا باعث نہ بنے مثلاً منگنی کرتے وقت مخطوبہ کو کپڑے وغیرہ دینا اور شادی کے وقت بارات کو مٹھائی وغیرہ پیش کرنا۔

ششم۔ عرف فاسد:

جو شرع کے مخالف ہو اور اس میں نقصان کا اندیشہ ہو۔ مثلاً سود پر قرض دینا' گھوڑا دوڑ لگانا وغیرہ وغیرہ

عرف کی حجیت:

بعض علماء کے نزدیک عرف اصول استنباط میں سے ایک اصل ہے اور اس پر شرعی احکام کی بناء رکھی جا سکتی ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ (الاعراف:١٩٩)" لیکن یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں عرف سے مراد معروف ہے اور معروف سے مراد احکام شریعت ہیں۔

اور حدیث سے دلیل، آپ ﷺ نے فرمایا "ماراه المومنون حسنا فهو عند الله حسن" یہ استدلال بھی ضعیف ہے کیوں کہ بہت سے علماء کے بقول یہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے اور پھر آپ کا یہ قول حجیت اجماع کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ عرف کی طرف۔

صحیح بات یہ ہے کہ عرف شرعاً معتبر ہے اور اس پر احکام کی بناء رکھنا صحیح ہے۔ مگر درحقیقت یہ مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ یہ ادلہ شرعیہ کی طرف راجع ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کے دلائل:

اول: شارع نے اہل عرب کی بہت سی مشہور اصطلاحات کو برقرار رکھا مثلاً مضاربت۔ خرید و فروخت کے متعلقہ اصطلاحی الفاظ اور کرایہ کی بعض وہ صورتیں جو مفاسد سے خالی تھیں۔ اسی طرح بیع سلم کو اس لئے مستثنیٰ کرنا کہ اہل مدینہ کے نزدیک اسی طرح مشہور تھی اور دیگر بہت سی امثلہ ہیں۔

دوم: درحقیقت عرف معتبر شرعی دلائل اور ماخذ میں سے کسی ماخذ کی طرف راجع ہوتا ہے مثلاً اجماع' مصالح مرسلہ یا سد ذرائع۔

سوم: فقہاء نے مختلف زمانوں میں اپنے اجتہاد میں عرف کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ اور فقہاء کا عمل اجماع سکوتی کے قائم مقام ہے اور وہ قابل حجت ہے۔ لہٰذا یہ بھی حجت ہوا۔

فصل نہم

نواں ماخذ۔قول صحابی

صحابی کی تعریف:

جمہور علماء کے نزدیک صحابی کی تعریف یہ ہے کہ جس نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا ہو۔آپ ﷺ پر ایمان لایا ہو اور اتنی دیر تک آپ ﷺ کے ساتھ رہا ہو۔جس پر عرف عام میں صاحب کا کلمہ بولا جا سکتا ہے۔اور اس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو۔مثلاً خلفاء راشدین' ابن عباس و دیگر صحابہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے بہت سے صحابہ علم فقہ' فتاویٰ اور عہدہ قضاۃ میں مشہور ہوئے اور ان کے بہت سے فیصلے اور فتوے ہم تک پہنچے۔

اگر کسی مجتہد کو کسی مسئلہ میں کتاب وسنت اور اجماع میں کوئی مسئلہ نہ ملے تو کیا یہ بات صحیح ہوگی کہ ہم صحابہ کے ان فتوؤں اور فیصلوں کا ماخذ میں سے ایک ماخذ تسلیم کرلیں اور مجتہد ان پر عمل کرے اور ان سے تجاوز نہ کرے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

محل اختلاف:

صحابی کے قول کو مطلق حجیت ماننے میں اختلاف نہیں ہے بلکہ اس میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ ہے۔

اول: رائے اور اجتہاد کے ساتھ معلوم نہ ہونے والی چیز میں صحابی کا فرمان علماء کے نزدیک حجت ہے کیونکہ یہ نبی کریم ﷺ سے سماع پر محمول ہوگا تو اس طرح یہ سنت کی قبیل سے ہوگا اور سنت تشریع اسلامی کا مصدر ہے۔

دوم: صحابی کا وہ فرمان جس پر سب کا اتفاق ہے وہ حجت شرعی شمار ہوگا کیونکہ وہ اجماع کے قائم مقام ہو جائے گا۔

اسی طرح صحابی کا وہ فرمان جس میں کسی کی مخالفت معروف نہیں وہ اجماع سکوتی کی قبیل سے ہوگا تو یہ بھی اجماع سکوتی کے قائلین کے ہاں حجت شرعیہ ہوگا۔

سوم: صحابی کا وہ فرمان کو کسی دوسرے صحابی کے خلاف ہو وہ قابل اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دیکھا گیا ہے کہ صحابہ مسائل میں ایک دوسرے کے ساتھ اختلاف کرتے رہیں۔

چہارم: صحابی کا وہ فرمان جو رائے اور اجتہاد سے صادر ہو۔اس صورت میں اختلاف پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ مابعد لوگوں کے لئے حجت ہوگا کہ نہیں؟ بعض علماء کے نزدیک یہ حجت شرعیہ ہوگا۔اگر مجتہد کتاب وسنت اور اجماع میں کوئی حکم نہ پائے تو اس پر صحابی کا فرمان لینا ضروری ہے۔البتہ اگر صحابہ کے فرامین مختلف ہوں تو پھر ان میں سے کسی ایک کے قول کو لیا جا سکتا ہے۔

بعض دوسرے علماء کے نزدیک وہ حجت شرعیہ نہیں ہوگا اور نہ ہی مجتہد پر صحابی کے قول کو لینا ضروری ہے بلکہ اسے سلسل شرعی کے مقتضاء کو لینا چاہیے۔

پہلا نقطۂ نظر رکھنے والوں کی یہ دلیل ہے کہ صحابی کے اجتہاد میں صحت زیادہ اور خطاء کا بہت کم احتمال ہے کیونکہ صحابی نے نزول قرآن کو دیکھا اور وہ شریعت کی حکمتوں اور اسباب نزول سے واقف ہے اور اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہ کر شریعت کو حاصل کیا ہے۔ لہٰذا صحابی کا اجتہاد غیر صحابی کے اجتہاد کی نسبت صحت کے بہت قریب ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ ہمیں کتاب وسنت کی اتباع کرنا ضروری ہے۔ جب کہ صحابی ان میں سے نہیں۔ پھر یہ ہے کہ اجتہاد اور رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہوتا ہے تو اس لحاظ سے صحابی وغیر صحابی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگرچہ صحابی میں غلطی کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

راجح قول:

صحیح بات یہ ہے کہ صحابی کا فرمان لازمی حجت نہیں ہے لیکن کتاب وسنت اور اجماع میں مسئلہ نہ ملنے کی صورت میں فرمان صحابی کی طرف مائل ہوا جائے گا۔ اس حالت میں صحابی کا قول دیگر تمام چیزوں سے معتبر ہوگا۔

☆☆☆☆☆

فصل دہم

دسواں ماخذ۔ شرع من قبلنا

مقصود:

شرع من قبلنا کا مقصود وہ احکام ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہم سے پہلی امتوں کے لئے مشروع کیا تھا اور انہیں ان امتوں کی تبلیغ کی خاطر اپنے انبیاء اور رسولوں پر نازل کیا تھا۔ اب اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ احکام ہمارے لئے شریعت اور حجت بن سکتے ہیں یا نہیں بن سکتے؟

دراصل یہاں کچھ وضاحت کی ضرورت ہے کیونکہ ان احکام کی تین صورتیں ہیں۔ بعض ان میں سے ہماری شریعت کے ساتھ بھی متفق ہیں اور بعض وہ ہیں جو ہمارے حق میں بالاتفاق منسوخ ہیں اور بعض مختلف فیہما ہیں۔

"شرع من قبلنا" کی اقسام

پہلی قسم:

وہ احکام جو پہلی امتوں پر فرض تھے۔ قرآن وسنت کی رو سے وہ ہم پر بھی فرض کر دئے گئے۔ وہ احکام بالاتفاق ہمارے لئے بھی شریعت ہیں مثلاً روزوں کی فرضیت۔ جیسا اللہ نے فرمایا: "یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ" (البقرة: ۱۸۳)

دوسری قسم:

وہ احکام جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن میں یا رسول ﷺ نے اپنی سنت میں بیان کیا ہے۔ مگر ہماری شریعت نے انہیں ہمارے حق میں منسوخ کر دیا ہے تو یہ احکام بالاتفاق ہمارے لیے شریعت نہیں مثلاً اللہ عز وجل کا فرمان ہے کہ:

"قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ○ وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَآ اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۭ ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَاِنَّا لَصٰدِقُوْنَ" (الانعام: ۱۴۴، ۱۴۵)

اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: "احلت لی الغنائم ولم تحل لا حد قبلی"

تیسری قسم:

وہ احکام جن کا ذکر نہ قرآن میں ہے، نہ سنت میں ہے۔ یہ احکام بالاتفاق ہمارے لیے شریعت نہیں ہیں۔

چوتھی قسم:

وہ احکام جو کتاب وسنت کی نصوص میں موجود ہیں لیکن ان کے سیاق میں کوئی ایسی دلیل موجود نہیں جو یہ وضاحت کرے کہ یہ احکام ہمارے لئے باقی ہیں یا نہیں۔ جیسے اللہ کا فرمان ہے۔

"وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" (المائدۃ: ۴۵)

یہی وہ قسم ہے جس میں علماء کا اختلاف ہے کہ شریعت کی خاموشی ہمارے لئے نفاذ احکام میں حجت ہوگی یا نہیں؟

احناف کے نزدیک وہ صرف حجت ہی نہیں بلکہ وہ ہماری شریعت کا جزو ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ ہمارے لئے مشروع نہیں ہیں۔ ہر ایک نے دلائل دیئے ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ قرآن وحدیث نے سابقہ احکام بیان کرکے اگر تنسیخ کا حکم نہیں لگایا تو وہ ہمارے حق میں بھی قابل اعتبار ہیں۔

اب مذکورہ نص کے متعلق بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ ہمارے حق میں ضروری نہیں یہ صحیح نہیں ہے۔ جو لوگ مذکورہ آیت میں دیئے گئے احکامات کو ہمارے لئے بھی مشروع مانتے ہیں وہ اس کے حق میں یہ دلائل دیتے ہیں۔

ا۔ اللہ عز وجل نے فرمایا:

"يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى" (البقرۃ: ۱۷۸)

اور آپ ﷺ نے فرمایا "الحمد قود الاان یعفو ولي القتيل"

یہ نصوص قصاص پر صریحا دلالت کر رہے ہیں:

۲۔ نبی کریم ﷺ نے زخموں میں دانت توڑنے کے متعلق قصاص کا فیصلہ دیا وہ الگ بات ہے کہ قصاص لینے والے نے معاف کر دیا۔

۳۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ''کوئی شخص قتل ہو جائے یا زخمی ہو جائے تو اس کے ولی کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ قصاص لے لے، یا دیت لے لے، یا معاف کر دے۔''

۴۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ'' (البقرۃ: ۱۹۴)

ان تمام احکام سے ثابت ہوتا ہے کہ مذکورہ قصاص کے احکام ہمارے لئے شریعت ہیں۔

☆☆☆☆☆

فصل یازدہم

گیارہواں ماخذ۔ استصحاب

لغوی تعریف:

مصاحبت اور اس کے استمرار کا مطالبہ کرنا۔

اصطلاحی تعریف:

پہلے سے ثابت ہونے والی چیز کو ہمیشہ کے لئے ثابت رکھنا اور پہلے سے منفی ہونے والی چیز کو منفی سمجھنا یا جب تک تبدیل کرنے والا کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو حکم کو اسی حالت پر باقی رکھنا مثلاً اگر کوئی چیز ماضی میں موجود تھی پھر اس کے زوال کا شک پڑ گیا تو ہم استصحاباً اس کے وجود کا حکم لگائیں گے۔ اسی طرح اگر کوئی چیز ماضی میں نہیں تھی اب اس کے موجود ہونے کا شک پڑ گیا تو ہم استصحاباً اس پر عدم کا حکم لگائیں گے۔ مثلاً کسی آدمی نے کسی عورت سے جب شادی کی تو اس نے اپنے آپ کو کنواری ظاہر کیا تھا مگر دخول کے بعد اس نے ثیبہ ہونے کا دعویٰ کر دے اتو استصحاباً اس کی اپنی بات کو بلا دلیل قبول نہیں کیا جائے گا۔

استصحاب کی اقسام:

اول۔ اصل میں تمام چیزوں کے حلال ہونے کے بارے میں استصحاب:

چیزوں میں اصل اباحت ہوتی ہے جو بھی نفع مند ہو۔ مثلاً اشیاء خورد و نوش۔ جانور وغیرہ اس وقت تک حکماً جائز ہوں گی جب تک ان کے لئے حرمت کی دلیل نہ ہو۔ کیونکہ یہ تمام چیزیں اصلیت کے اعتبار سے مباح ہیں۔ جیسے اللہ عزوجل نے فرمایا ''وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ''

اور فرمایا "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا" (البقرۃ:۲۹)

دوم۔ برات اصلیہ یا عدم اصلی سے متعلق استصحاب:

انسان بلحاظ اپنی اصلیت کے تمام حقوق سے بری و آزاد ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی پر اگر اپنے حق کا دعویٰ کردے تو اسے ثبوت مہیا کرنا ہوگا کیوں کہ اصل کے لحاظ سے مدعیٰ علیہ اس حق سے بری ہے جب تک ثبوت نہ ہو۔

سوم۔ ایسا وصف جو حکم شرعی کو ثابت کردے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو:

مثلاً کوئی آدمی کسی زمین کا مالک ہے۔ اس کی ملکیت اس وقت تک زائل نہیں ہوسکتی جب تک کوئی دلیل نہ قائم ہو مثلاً وہ فروخت کردے، وقف کردے یا ہبہ کردے۔

حجیت استصحاب:

احناف کے نزدیک استصحاب صرف سابقہ حکم کے باقی رکھنے کا نام ہے یعنی اس میں آئندہ کے لئے کوئی نیا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ جب کہ حنابلہ اور شوافع کے نزدیک استصحاب سے سابقہ حالت کو برقرار رکھنے کے ساتھ ساتھ نیا حکم بھی ثابت ہوسکتا ہے کیوں کہ استصحاب کی بنیاد پر ظن راجح پر ہے اور یہ احکام شریعت میں معتبر ہے۔ مثلاً مفقود الخبر آدمی کے بارے میں دونوں گروہوں کا اختلاف ہے۔

چنانچہ احناف کے نزدیک وہ مفقود ہونے کے وقت سے زندہ سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ اس کی جائیداد، مال اور حقوق کے بارے میں زندوں کا سا معاملہ کیا جائے گا۔ اس لئے اس کی وراثت تقسیم نہیں ہوگی۔ اس کی بیوی کی اس سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ لیکن اس کی یہ زندگی کسی نئے حق کے حصول کی صلاحیت نہیں رکھتی یعنی نہ اسے وراثت سے حصہ ملے گا نہ وہ کسی دوسری چیز کا حق دار ہوگا۔ اسے وراثت سے ملنے والے حصہ کو مقوف کر دیا جائے گا پھر یا تو اس کے زندہ ہونے کی اطلاع مل جائے یا قاضی اس کی وفات کا حکم لگا دے۔ وفات کے حکم کے نفاذ کے بعد اس کی وراثت تقسیم ہوگی۔

جب کہ حنابلہ اور شوافع کے مطابق سابقہ احکام کو تسلیم کرتے ہوئے وہ آئندہ وراثت میں حصہ دار ہوگا۔ اس کے حق میں اگر کسی نے وصیت کی تو اس میں بھی حصہ دار ہوگا۔

استصحاب پر مبنی قواعد و اصول:

استصحاب پر مبنی اصول و قواعد بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

۱۔ چیزوں میں اصل اباحت ہے۔ وضاحت گزر چکی ہے۔

۲۔ اصل یہ ہے کہ انسان ہر ذمہ داری سے بری ہے۔ اس کا اطلاق عام طور پر دیوانی مقدمات پر ہوتا ہے۔

۳۔ یقین شک سے زائل نہیں ہوسکتا۔ یعنی وضو کے بعد اگر کسی کو نقض وضو کا شک پڑ گیا تو اس کا وضو باقی رہے گا۔ شک اس کی بقا کو ختم نہیں کرسکتا کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ شک کی وجہ سے یقین کو ختم نہیں کیا جاسکتا۔

☆☆☆☆☆

تیسرا باب

استنباط احکام کے طریقے اور قاعدے

اس باب میں تین فصلیں ہوں گی:

۱۔ قواعد اصلویہ لغویہ، ۲۔ تشریع احکام کے عام مقاصد، ۳۔ تعارض ترجیح اور ناسخ ومنسوخ سے متعلق اصول وقواعد

فصل اول

قواعد اصولیہ لغویہ

تمہید:

یہ قواعد نص کے الفاظ کے ساتھ اس لحاظ سے متعلق ہیں کہ وہ معانی کا فائدہ دیتے ہیں۔ ان قواعد کو سمجھنے کے لئے وہ الفاظ جو معنی کی طرف منسوب ہیں، ان کی واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے اور ان معرفت کی ہر قسم کے تحت چند ایک فروع اور تقسیمات ہیں۔

''لفظ'' اہل اصول کے نزدیک اسے کہتے ہیں جس کی نسبت اور تعلق معنی کے ساتھ ہو۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم:

لفظ کو معنی کے لئے وضع کرنے کے اعتبار سے ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک

دوسری قسم:

لفظ کے موضوع لہ یا غیر موضوع لہ میں استعمال کے لحاظ سے ہے۔ اس کی چار صورتیں ہیں۔

۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ

تیسری قسم:

لفظ کی معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہے۔ اس کی آٹھ صورتیں ہیں۔

۱۔ ظاہر ۲۔ نص ۳۔ مفسر ۴۔ محکم ۵۔ خفی ۶۔ مجمل

۷۔ مشکل ۸۔ متشابہ

چوتھی قسم:

لفظ کی مستعمل فیہ معنیٰ پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے ہے۔اس کی چار صورتیں ہیں۔۱۔بطریق عبارت ۲۔بطریق اشارہ ۳۔بطریق دلالت ۴۔بطریق اقتضاء

دلیل حصر:

پیچھے جو ترتیب ذکر کی گئی ہے یہی ترتیب فطری ہے۔یعنی لفظ یا تو کسی معنیٰ کے لئے بنایا گیا ہے یا نہیں۔ پھر یہ کہ وہ اس معنیٰ میں مستعمل ہے یا نہیں؟ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ لفظ اپنے اس معنیٰ کو واضح طور پر بتاتا ہے یا کہ مخفی طور پر؟ اس کے بعد اس معنیٰ کے جانچنے کے طریقہ کے بارے میں بحث کی جائے گی خواہ یہ معنیٰ واضح ہو یا مخفی۔

بحث اول

لفظ کا کسی معنیٰ کے لئے وضع ہونا

لفظ کی باعتبار وضع تین قسمیں ہیں۔۱۔خاص ۲۔عام ۳۔مشترک

خاص کی چار صورتیں ہیں۔

۱۔مطلق ۲۔مقید ۳۔امر ۴۔نہی اسی ترتیب سے تفصیل آئے گی۔

قسم اول۔خاص

لغوی تعریف:

منفرد ہونا۔اکیلا ہونا۔تنہا ہونا۔یہ "اختص فلان بکذا" سے ماخوذ ہے۔

اصطلاحی تعریف:

ہر وہ لفظ جو انفرادی اعتبار سے صرف ایک معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

خاص کی اقسام: اس کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔خاص شخصی: اسماء اعلام جیسے زید، محمد، بکر، احمد وغیرہ۔

۲۔خاص نوعی: جیسے مرد، عورت، گھوڑا، اونٹ وغیرہ

۳۔خاص جنسی: جیسے انسان، پرندے، چرندے، درندے وغیرہ۔

توضیح تعریف:

خاص کا تعلق کسی چیز کی کلیت سے ہے۔جزئیت سے نہیں اور خاص میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ ایک لفظ ایک ہی معنیٰ پر مشتمل ہو۔اس حیثیت سے کہ وہ ایک ہی ہے۔قطع نظر اس کے کہ خارج میں اس سے کوئی افراد ہیں یا

نہیں۔ مثلاً خاص جنسی میں جیسے انسان صرف ایک ہی معنی یعنی ایک ہی حقیقت کے لئے وضع کیا گیا ہے جب کہ خارج میں اس کے بہت سے افراد ہیں۔ ایسے ہی دوسری اقسام ہیں۔

اسی طرح گنتی کے اعداد بھی خاص سے تعلق رکھتے ہیں جیسے تین دس بیس اور سو ان میں سے ہر عدد کے ذاتی معنی کو دیکھا جائے گا نہ کہ اس کے اجزاء کو۔

خاص کا حکم:

خاص فی نفسہ واضح اور ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں کسی قسم کا اجمال اشکال اور ظن نہیں ہوتا بلکہ اپنے موضوع لہ معنی پر بغیر کسی احتمال کے قطعی دلالت کرتا ہے۔ مثلاً اللہ نے فرمایا:

"فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ" (المائدة:۸۹)

اب یہاں لفظ ثلثہ خاص ہے اور یہ قطعی معنی دلالت کرتا ہے۔ اس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی بسا اوقات لفظ کی مراد میں اختلاف ہوسکتا ہے مثلاً یہ آیت ہے

"وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ" (البقرة:۲۲۸)

احناف کے نزدیک قروء سے مراد حیض ہے اور شوافع کے نزدیک طہر ہے۔ جب کہ لفظ ثلثہ یہ خاص ہے اور قطعی معنی دلالت کرتا ہے تو اس آیت میں عدد تین پر کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔ اگر ہم اس کا معنی طہر کریں گے تو دو صورتوں میں سے ایک ضرور ہوگی۔ تین سے زیادہ ہوں گے یا کم۔ کیوں کہ جس طہر میں طلاق دی ہے طلاق سے پہلے اس طہر کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور گزر چکا ہے لہٰذا یہ طہر مدت کے لحاظ سے ناقص ہوگا۔ اگر طلاق والے طہر کو شمار کریں گے تو تین طہر مکمل نہیں ہوسکتے اور اگر اسے شمار نہیں کریں گے تو پھر تین سے بڑھ جائیں گے۔ جب کہ حیض کا معنی کرنے میں تین پر کمی بیشی کا احتمال نہیں رہتا۔ اس لحاظ سے خاص کے مقتضاء کا اعتبار کرتے ہوئے قروء سے مراد حیض ہوگا نہ کہ طہر۔

خاص کی چار صورتیں ہیں۔ ۱۔ مطلق ۲۔ مقید ۳۔ امر ۴۔ نہی

اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

توضیح اول: مطلق اور مقید

مطلق کی تعریف:

وہ لفظ جو ایک فرد یا غیر معینہ افراد پر دلالت کرے اور اس میں لفظی قید نہ ہو۔ یعنی لفظ کا مدلول عام ہو۔ مثلاً رجل، کتاب اور کتب۔

مقید کی تعریف:

وہ لفظ جو فرد یا غیر معینہ افراد پر اس طرح دلالت کرے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی قید بھی لگائی گئی ہو۔

مثلاً رجل عراقی، رجال عراقیین اور کتب قیمۃ۔

مطلق کا حکم:

کہ جس میں کسی قسم کی قید نہ ہو اور جس کی معنی پر دلالت قطعی ہو اور اس کے ساتھ مدلول پر حکم ثابت ہو اور یہی خاص کا حکم ہے۔ ہاں اگر اس کی تقیید پر کوئی دلیل مل جائے تو پھر وہ مطلق نہیں رہے گا۔ مطلق کی مثال اللہ کا فرمان۔ ظہار کیے کفارہ کے بارے میں "وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" (المجادلہ : ۳)

نص میں لفظ "رقبۃ" مطلق آیا ہے۔ اس میں غلام کے مومن ہونے کی قید نہیں ہے۔ وہ ہر قید سے آزاد ہے۔

کسی دلیل کے ساتھ مطلق کو مقید کرنے کی مثال۔ اللہ نے فرمایا: "مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ" (النساء : ۱۲)

نص میں لفظ وصیت مطلق استعمال ہوا ہے۔ مقدار کی کوئی قید نہیں مگر حدیث نے اسے مقید کر دیا ہے۔ سعد بن ابی وقاص کے متعلق مشہور حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے انہیں ایک ثلث سے زیادہ وصیت کرنے سے منع کر دیا تھا۔

مقید کا حکم:

مقید پر عمل کرنا ضروری ہے اور بغیر دلیل کے اسے ترک کرنا صحیح نہیں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے قتل خطا کے کفارہ میں فرمایا "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (النساء : ۹۲)

یہاں وہ رقبہ مراد ہے جو مومن ہو گا۔ مطلق رقبہ کفایت نہیں کرے گا۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنا:

بسا اوقات ایک لفظ ایک جگہ مطلق آتا ہے اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید استعمال ہوتا ہے۔ تو کیا ایسی صورت میں مطلق سے مراد مقید لیا جا سکتا ہے کہ نہیں؟ اس کے لئے وہ الفاظ اور ان کے حالات کی وضاحت کی ضروری ہے اور وہ حالات چار قسم کے ہوں گے۔

اول۔ مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو اور حکم کا سبب بھی ایک ہو۔ اس حالت میں مطلق کو مقید کیا جائے گا۔ مثلاً اللہ کا فرمان "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ" (البقرۃ : ۱۷۳)

اور دوسری جگہ فرمایا "قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا" (الانعام: ۱۴۵)

پہلی آیت میں لفظ "دم" مطلق استعمال ہوا ہے۔ جب کہ دوسری آیت میں مسفوح کے ساتھ مقید ہے۔ جب کہ حکم ان دونوں آیات میں ایک ہی ہے یعنی خون کا تناول کرنا۔ اور حکم کا سبب بھی ایک ہی ہے یعنی تناول کرنے سے ضرر پیدا ہونا۔ تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور اس حرام سے مراد دم مسفوح ہو گا جو دم مسفوح نہیں ہو گا مثلاً جگر، تلی اور گوشت کے ساتھ لگا ہوا خون تو یہ حرام نہیں ہو گا۔

دوم۔ مطلق اور مقید حکم اور سبب دونوں میں مختلف ہوں مثلاً اللہ کا فرمان ہے۔

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا" (المائدة:٣٨)

اور فرمایا: "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ" (المائدة:٦)

۔ تو یہاں پہلی آیت میں لفظ "ایدی" مطلقاً آیت ہے اور دوسری آیت میں "الی المرافق" کے ساتھ مقید وارد ہوا ہے۔ اسی طرح پہلی آیت میں حکم سارق اور سارقہ کا ہاتھ کاٹنا ہے جب کہ دوسری آیت میں ہاتھوں کو دھونے کا وجوب ہے۔ اسی طرح پہلی آیت میں حکم کا سبب سرقہ (چوری) ہے اور دوسری میں ارادہ نماز ہے۔ ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ مطلق والی جگہ پر مطلق کا حکم اور مقید والی جگہ پر مقید والا حکم لگے گا مگر سنت نے قطع ید کے اطلاق کو رسغ کے ساتھ مقید کر دیا ہے یعنی کلائی تک کاٹنا ہے۔

سوم۔ مطلق اور مقید کا حکم مختلف ہو اور سبب ایک ہو۔ اس حالت میں مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور جس چیز کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے اس جگہ اسی پر عمل کیا جائے گا۔ مثلاً فرمان الٰہی ہے:

"يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ" (المائدة:٦)

اور فرمایا: "فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ" (المائدة:٦)

نص اول میں ہاتھ دھونے کا وجوب مقید وارد ہوا ہے جب کہ نص ثانی میں ہاتھوں کا مسح مطلق آیا ہے جب کہ دونوں حکموں کا سبب متحد ہے یعنی ارادہ نماز۔

اس حالت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

چہارم۔ مطلق اور مقید کا حکم ایک ہی ہو لیکن ان دونوں کا سبب مختلف ہو۔

اس حالت میں مطلق پر مطلق والا اور مقید پر مقید والا عمل کیا جائے گا مثلاً کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا" (المجادلة:٣)

اور قتل خطا کے بارے میں فرمایا "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (النساء:٩٢)

یہاں پہلی آیت میں لفظ رقبہ مطلق آیا ہے جب کہ دوسری آیت میں مقید۔ اسی طرح قتل خطا کے کفارہ میں رقبہ کو مومنہ کے ساتھ مقید کرنے کا مقصد قاتل پر سختی ہے جب کہ ظہار کے کفارہ میں رقبہ کو مطلق ذکر کرنے کا مقصد ظہار کرنے والے پر تخفیف ہے۔

توضیح ثانی۔ امر

امر کی تعریف:

وہ لفظ جو اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی سے کسی فعل کے مطالبہ کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ فعل کے مطالبہ کا اظہار درج ذیل طریقوں سے ہو سکتا ہے:

(الف) امر کے صیغہ کے ساتھ جیسے:

"اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" (بنی اسرائیل:۷۸)

(ب) مضارع میں لام امر والے صیغہ کے ساتھ جیسے:

"فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (البقرۃ:۱۸۵)

(ج) وہ جملہ خبریہ جس سے مقصود امر اور طلب ہو۔ صرف خبر دینا نہ ہو جیسے: "وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ" (البقرۃ:۲۳۳)

اس صیغہ سے مقصود ماؤں کو یہ حکم دینا ہے کہ وہ اپنی اولاد کو دودھ پلائیں۔ یہ خبر دینا مقصود نہیں کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں۔

امر کن معانی میں استعمال ہوتا ہے؟

امر کا صیغہ بہت سے معانی کے لئے مستعمل ہے مثلاً واجب ہونا، مستحب ہونا، مباح ہونا، وغیرہ ان کی مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ **وجوب**۔ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ (النور:۵۶)

۲۔ **استحباب**۔ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا (النور:۳۳)

۳۔ **اباحت**۔ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (المائدۃ:۲)

۴۔ **تہدید**۔ اعملوا ماشئتم

۵۔ **ارشاد**۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰۤى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ (البقرۃ:۲۸۲)

۶۔ **تادیب**۔ فرمان رسول آداب طعام میں کل مما یلیك

۷۔ **تعجیز**۔ عاجز کرنا: فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (البقرۃ:۲۳)

۸۔ **دعا**۔ رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ (النوح:۲۸)

۹۔ **امتنان**۔ كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ (المائدۃ:۸۸)

۱۰۔ **اکرام**۔ اُدْخُلُوْا فِي السِّلْمِ (البقرۃ:۲۰۸)

۱۱۔ **تسخیر**۔ كُوْنُوْا قِرَدَةً (البقرۃ:۶۵)

۱۲۔ **اہانت**۔ ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ (الدخان:۴۹)

۱۳۔ تسویہ۔(برابر کرنا) فَاصْبِرُوْٓا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا (الطور :١٦)

۱۴۔ شعر۔ امرءالقیس کا شعر ہے الا ایھا اللیل الطویل انجلی

۱۵۔ حقارت سے کہنا۔ اَلْقُوْا مَآ اَنْتُمْ مُّلْقُوْنَ (الشعرا : ٤٣)

۱۶۔ تکوین۔ کن فیکون

۱۷۔ امر خبر کے معنی ہیں۔ فاسنّ ماشئت

۱۸۔ خبر امر کے معنی ہیں۔ وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ (البقرۃ : ٢٣٣)

موجب امر:

جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ امر کا صیغہ بول کر بہت سے معانی مراد لئے جا سکتے ہیں مثلاً وجوب، ندب، اباحت، تھدید، ارشاد، تادیب، تعجیز ہ وغیرہ۔

صیغہ امر کے کثرت معانی کی وجہ سے علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ امر کا حقیقی معنی کیا ہے؟ جب کہ اس بات پر سب اتفاق ہے کہ وجوب، ندب اور اباحت کے علاوہ امر کے باقی تمام معانی مجازی ہیں۔ اب ان معانی کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ کیا امر ان تینوں معانی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے یا ان میں سے کسی ایک پر یا کسی ایک خاص معنی پر؟

بعض کے نزدیک امر لفظی اشتراک کی وجہ سے ان تینوں معانی کے درمیان مشترک ہے۔ موقع محل کے مطابق ان تینوں میں سے جو راجح ہوگا وہی مراد ہوگا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ امر لفظی اشتراک کی وجہ سے صرف وجوب اور ندب کے درمیان مشترک ہے اور امام غزالی وغیرہ کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ امر کا حقیقی معنی صرف وجوب ہے یا صرف ندب ہے یا دونوں مشترک ہیں بلکہ جب تک اصل میں امر کے معنی پر کوئی قرینہ دلالت نہیں کرے گا اس وقت تک کوئی معنی مراد لینا صحیح نہیں، کیونکہ امر کثرت معانی کی بناء پر مجمل ہے۔

عام علماء یہ کہتے ہیں کہ درحقیقت امر ان تین معانی میں سے ایک معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ پھر ان کا اس ایک معنی کے بارے میں اختلاف ہے۔ اصحاب مالک کے نزدیک اباحت ہے۔ شوافع کے نزدیک ندب اور جمہور کے نزدیک وجوب ہے یعنی امر مطلقاً وجوب پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ وجوب کے معنی میں یہ حقیقتاً استعمال ہوگا۔ باقی کسی اور معنی میں مجازاً ہوگا۔ امر کا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی لینے کے لئے قرینہ دیکھا جائے اگر قرینہ ندب پر دلالت کرے تو اس امر کا موجب ندب ہوگا۔

اگر اباحت پر دلالت کرتا ہے تو اباحت ہوگا۔ یہی بات صحیح ہے۔ اسے سمجھنے کے لئے بہت سے نصوص اور ان سے مستنبط ہونے والے احکام کا سمجھنا ضروری ہے۔ اس قول کی صحت پر بہت سے دلائل ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ فرمان خداوندی ہے۔ ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ“ (النور : ٦٣)

ظاہر ہے کہ فتنہ اور عذاب وجوب کی مخالفت سے ہی ہو سکتے ہیں۔

۲۔فرمان نبی ﷺ ہے۔"لو لا ان اشق علی امتي لا مرتهم بالسواك عند كل صلوة" اگر امر ندب کے لئے ہوتا تو مسواک مطلقاً مندوب ہوتی۔

۳۔صحابہ اور تابعین نے صیغہ امر سے وجوب پر استدلال کیا ہے۔صرف قرینہ کے پائے جانے کے وقت وجوب کے علاوہ کوئی اور معنی لیا ہے۔

۴۔صیغہ امر کے بولے جانے کے وقت فوراً ذہن وجوب کی طرف متبادر ہوتا ہے۔الا کہ کوئی قرینہ صارفہ پایا جائے۔

۵۔اہل لغت کا اتفاق ہے کہ امر سے فعل کے مطالبہ کے ساتھ ساتھ ترک سے روکنے کا مطالبہ بھی ہوتا ہے۔یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر دراصل وجوب کے لئے ہے۔

۶۔اہل لغت امر کی مخالفت کرنے والے کو نافرمان کہتے ہیں اور نافرمان وہی ہو سکتا ہے جو وجوب کی مخالفت کرے۔

نہی کے بعد امر کا آنا:

کسی کام کی مخالفت کے بعد اس کے کرنے کے حکم دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا امر وجوب کے لئے ہوگا یا نہیں؟

بعض فقہاء جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے کہ اس صورت میں امر اباحت کو ظاہر کرتا ہے۔وہ کئی نصوص سے استدلال کرتے ہیں مثلاً "وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا (المائدة:۲)" اور فرمایا "فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ" (الجمعة:۱۰)

یہاں امر صرف از صرف اباحت کا ہی معنی دے رہا ہے۔

دوسرا فریق جس میں تمام حنفیہ بھی شامل ہیں، کی رائے میں اس صورت میں امر وجوب کو بتلاتا ہے۔گویا یہ حکم ابھی نیا دیا گیا ہے۔جب تک قرینہ صارفہ نہ پایا جائے گا۔نہی کے بعد آنے والا امر وجوب کے لئے ہی ہوگا۔ ان کے نزدیک پچھلی دو آیات کا جواب یہ ہے کہ یہاں قرینہ صارفہ نے امر کو اباحت کے معنی میں بدل دیا ہے۔

احناف میں سے کمال بن ہمام کے نزدیک بعد از نہی امر اسی حالت میں لوٹ آتا ہے جس حالت میں نہی سے قبل تھا۔اگر مباح تھا تو مباح ہوگا، اگر واجب تھا تو واجب ہوگا۔

راجح قول:

یہ آخری قول صحت کے زیادہ قریب ہے اور بہت سے دلائل اس پر دلالت کرتے ہیں۔مثلاً احرام کی حالت میں جو شکار سے منع کیا گیا ہے وہ احرام سے پہلے جائز تھا تو احرام کے بعد بھی جائز ہوگا۔اسی طرح تجارت آذانِ جمعہ سے پہلے جائز تھی تو نمازِ جمعہ کے بعد بھی جائز ہوگی۔اسی طرح حرمت کے مہینوں کے علاوہ قتال مسلمانوں پر واجب تھا، حرمت کے دنوں میں حرام ہوگیا، جب یہ مہینے ختم ہوگئے پھر واجب ہو جائے گا۔

کیا امر تکرار پر دلالت کرتا ہے؟

تکرار کی تعریف:

کوئی شخص ایک کام کرنے کے بعد اسے بار بار کرنے، اس میں اختلاف ہے کہ کیا امر وضعی اعتبار سے تکرار پر دلالت کرتا ہے یا نہیں؟

صحیح بات یہ ہے کہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا۔ البتہ جب کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو تکرار پر دلالت کرتا ہو تو پھر امر تکرار کا معنی دے گا جس طرح امر کو شرط یا صفت کے ساتھ معلق کر دیا جائے مثلاً وضو کرنے کو ارادہ نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ'' (المائدۃ:٦)

یہاں تکرار وضو نماز کے لئے ہے۔ اسی طرح اللہ نے فرمایا:

''وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ'' (النور:٢)

یہاں زانی پر کوڑے لگانے کا حکم صفت زنا کے پائے جانے کے ساتھ معلق ہے۔ جب تکرار زنا ہوگا تو تکرار جلد ہوگا اگر زنا کا تکرار نہیں ہوگا تو کوڑوں کا تکرار بھی نہیں ہوگا۔

امر کی تعمیل فوراً ہوگی یا اس میں مہلت ہوگی؟

اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا مامور بہ امر پر فوری عمل کرنے یا وقفے کی گنجائش ہے؟ جو لوگ تکرار کے قائل ہیں وہ فوریت کے بھی قائل ہیں جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک امر کی دو صورتیں ہیں کہ یا تو وقت کے ساتھ مقید ہوگا یا نہیں۔ اگر مقید ہوگا تو پھر یا وسعت کے ساتھ ہوگا یا تنگی کے ساتھ۔ اگر وسعت کی گنجائش دی گئی ہے تو واجب کی ادائیگی میں تاخیر آخر وقت تک جائز ہوگی، جہاں وقت میں تنگی ہوگی وہاں تاخیر کا احتمال نہیں ہوگا اور جہاں امر کسی محدود وقت کے ساتھ مقید نہیں وہاں تاخیر بالکل جائز ہے، جس طرح کہ مختلف کفارات کا حکم۔

اور یہی بات صحیح ہے کہ امر زمانہ مستقبل میں کسی کام کے کیے جانے پر دلالت نہیں۔ مثلاً مالک کا اپنے خادم کو یہ کہنا کہ مجھے پانی پلاؤ۔ ظاہر ہے کہ اسے جب پیاس لگی ہوگی وہ اسی وقت پانی کا حکم دے گا تو اس وقت امر فوریت پر دلالت کرے گا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان ہر وقت تراخی سے کام لے بلکہ فوریت مستحب ہے۔

جیسے اللہ نے فرمایا ''فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰتِ'' (المائدۃ:٤٨)

اور فرمایا ''وَسَارِعُوْٓا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ'' (العمران:١٣٣)

توضیع ثالث۔ نہی

تعریف لغوی:

روکنا، منع کرنا۔ عربی میں عقل کو نہیہ برائی سے روکنے کی وجہ سے کہتے ہیں۔

تعریف اصطلاحی:

اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی کو کسی کام سے روکنے کا اشارہ کرنا ایسے الفاظ کے ساتھ جو نہی پر دلالت کرتے ہوں۔

نہی پر دلالت کرنے والے الفاظ:

۱۔ ان میں مشہور لفظ ''لا تفعل'' ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے فرمایا:

''وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی'' (بنی اسرائیل:۳۲)

۲۔ حلت کی نفی۔ مثلاً ارشاد الٰہی ہے۔ ''فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْم بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ'' (البقرۃ:۲۳۰)

۳۔ لفظ نہی کا ایسا مادہ جو اس پر دلالت کرے۔ مثلاً: ''وینھی عن الفحشاء والمنکر''

۴۔ لفظ تحریم کا اشتقاق۔ جیسے ''حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ'' (النساء:۲۳)

۵۔ کبھی کبھی نہی امر کے صیغہ کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے۔ جو معنوی اعتبار سے نہی پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اللہ کا فرمان ہے ''وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ'' (الانعام:۱۲۰)

نہی کن معانی میں استعمال ہوتا ہے:

نہی متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جیسے حرمت، کراہت، دعا اور، مایوسی وغیرہ۔

۱۔ **حرمت۔ جیسے** ''وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ'' (الانعام:۱۵۱)

۲۔ **کراہت۔** فرمان رسول ﷺ ''لا تصلوا فی مبارك الابل''

۳۔ **دعا۔** رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا (العمران:۸)

۴۔ **مایوسی۔** لا تعتذروا الیوم

۵۔ **ارشاد۔** کا تسئلوا عن اشیاء ان تبلکم تسئو کم

کیا نہی فوراً اور مکرر تعمیل حکم کا تقاضا کرتا ہے یا مہلت کی اجازت ہے؟

بعض کے نزدیک جب تک کوئی خارجی قرینہ نہ پایا جائے۔ اس وقت تک نہی کا لفظ فوریت اور تکرار پر دلالت نہیں کرتا۔

جب کہ بعض کے نزدیک نہی اصل کے اعتبار سے فوریت اور تکرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس میں تسلسل

پایا جاتا ہے یہی بات زیادہ راجح ہے۔

قسم دوم۔ عام

لغوی تعریف:

ایسی چیز یا فرد جو اسی قسم کی متعدد چیزوں یا افراد پر مشتمل ہو۔

اصطلاحی تعریف:

ایسا لفظ جو ایک ہی دفعہ کہے جانے سے ایسی بے شمار چیزوں کو اپنے اندر جمع کر لے جو جمع ہو سکتی ہوں۔

مثلاً لفظ "رجال" یہ عام ہے، یہ وضع کے اعتبار سے ایک مرتبہ بولنے سے ان تمام افراد پر صادق آئے گا جو اس میں شامل ہوں گے۔

قیود تعریف:

عام کی تعریف میں چار قیدیں معلوم ہوئیں

۱۔ یک جیسے افراد پر محیط ہو۔

۲۔ اپنے تمام افراد کو ایک ہی بار یا ایک ہی وقت میں بتلاتا ہو۔

۳۔ اپنے اس خاص مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اسے لغت میں بنایا گیا ہو۔

۴۔ افراد کی کسی معین تعداد کو نہ واضح کرتا ہو۔

عموم کے الفاظ:

یہ تقریباً آٹھ الفاظ ہیں جو مشہور ہیں۔

اول: لفظ کل وجمیع: مثلاً "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"۔ یعنی جس لفظ کی طرف بھی کل کی اضافت ہوگی۔

دوم: وہ جمع جو الف لام استغراقی یا اضافت کے ساتھ معرفہ ہو: مثلاً "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (المائدة: ۱۳)" اور "نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ (النساء: ۷)"۔ اضافت کی مثال "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" (النساء: ۲۳) اور "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (التوبة: ۱۰۳)"

سوم: وہ مفرد لفظ جو الف لام استغراقی کے ساتھ معرفہ ہو جیسے "إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ" (العصر: ۲) مگر جو مفرد الف لام جنسی یا عہدی کے ساتھ معرفہ ہوگا وہ عام پر دلالت نہیں کرے گا۔

چہارم: وہ مفرد جو اضافت کی وجہ سے معرفہ بنے۔ مثلاً فرمایا "وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا" (ابراھیم: ۳۴)

پنجم: اسماء موصولہ: جیسے "اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" (النساء: ۲۴)

اور فرمایا "مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ" (النحل: ۹۶)

ششم: اسماء شرط یعنی من، ما، این جیسے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (البقرة: ۱۸۵)" اور "وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ" (البقرة: ۱۹۷)

ہفتم: اسماء استفہام جیسے "مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا" (البقرة: ۲۴۵)

ہشتم: وہ نکرہ جو نفی یا نہی کے بعد آئے۔ مثلاً اللہ نے فرمایا "وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا" (التوبة: ۸۴)

اور آپ ﷺ نے فرمایا "لا يقتل والد بولده" نیز فرمایا "لا وصية لوارث"

جب اس پر حرف "من" داخل ہو جائے تو پھر تاویل کی کوئی گنجائش نہیں رہتی جیسے ماریت من رجال

ہاں اگر وہ نکرہ اثبات کے بعد آئے تو وہ عموم کے الفاظ سے نہیں ہوگا مثلاً فرمان الٰہی ہے "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" (البقرة: ۶۷)

لیکن جہاں عموم کا قرینہ پایا جائے تو وہاں عموم ہی مراد ہوگا مثلاً اللہ نے فرمایا: "فِيْهَا فَاكِهَةٌ وَّلَهُمْ مَّا يَدَّعُوْنَ (یٰسٓ: ۵۷)" یہاں لفظ فاکھة عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

مذکر کے خطاب میں مونث کا داخل ہونا:

ایسے الفاظ جو دلالت کے اعتبار سے مذکر اور مونث پر عام ہیں، ان کی چند قسمیں ہیں:

اول: وہ الفاظ جو صرف مردوں پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے رجال۔

دوم: وہ الفاظ جو صرف عورتوں کے ساتھ خاص ہیں۔ جیسے نساء۔

سوم: وہ الفاظ جو وضع کے اعتبار سے مذکر و مونث دونوں کو شامل ہیں اور ان میں تذکیر و تانیث کی کوئی علامت نہیں۔ جیسے الناس الانس اور البشر وغیرہ۔

چہارم: ایسے الفاظ جو وضع کے اعتبار سے عام ہیں۔ مگر وضاحت کے لئے ان میں سے کسی ایک کو خاص کیا جا سکتا ہے۔ جیسے من، ما وغیرہ۔

پنجم: ایسے الفاظ جو علامت تانیث کی وجہ سے خاص مونث پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے جمع مونث سالم "مسلمات"۔

ششم: ایسے الفاظ جو علامت تذکیر کی وجہ سے خاص مذکر پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے جمع مذکر سالم "مسلمون"۔

ہفتم: ایسے الفاظ جن کے آخر میں واؤ جمع آجائے وہ مذکر کے لئے خاص ہوں گے۔ جیسے "فعلوا"۔

ہشتم: ایسے الفاظ جن کے آخر میں نون جمع آجائے وہ مونث کے لئے خاص ہوں گے۔ جیسے "فعلن"۔

کم سے کم جمع: جمہور کے نزدیک جمع کے لئے کم از کم دو کا ہونا ضروری ہے۔ جب کہ بعض کے نزدیک

جمع کا لفظ کم از کم تین کے لئے بولا جاتا ہے لیکن جمہور کی بات صحیح ہے۔

امت کے خطاب میں نبی ﷺ کا شامل ہونا:

بعض کے نزدیک قرآنی خطابات کے عموم میں نبی ﷺ داخل نہیں ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک نبی ﷺ بھی امت میں شامل ہے۔ جیسا کہ "یا ایھا الناس' یا ایھا لذین امنو" اور "یا عبادی" کے الفاظ میں جمہور کی بات صحیح ہے۔ اگر چہ نبی علیہ السلام۔ "سید الناس اور سید المومنین" ہیں مگر آپ ﷺ انسان ہونے کے ناطے ان میں شامل ہیں۔ ہاں اگر کوئی دلیل مل جائے تو آپ ﷺ عام کے حکم سے نکل جائیں گے۔

عام کی تخصیص:

ابتداء کے اعتبار سے عام اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا البتہ اگر کوئی ایسا حکم مل جائے جس میں عمومیت کی بجائے بعض کی تخصیص ہو تو اس وقت ہم اسے بعض افرد کے لئے خاص کر دیں گے اور اس خاص کو تخصیص عام کہتے ہیں۔ جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے اس کو مخصص کہتے ہیں۔

تخصیص کی دلیل:

تخصیص عام کے دلائل دو قسم کے ہیں۔ ا۔ مستقل: یعنی وہ کلام فی نفسہ مکمل ہو اور وہ ایسے کلام کا جزء نہ ہو جس پر لفظ عام مشتمل ہے۔ ۲۔ غیر مستقل: کہ وہ اس کلام کا جزء ہو۔

مخصص مستقل:

وہ مخصص جو مستقل ہو اس کی چار قسمیں ہیں۔

ا۔ وہ مستقل کلام جو عام کے ساتھ متصل ہو۔ ۲۔ وہ مستقل کلام جو عام سے منفصل ہو

۳۔ عقل ۴۔ عرف

اول۔ وہ مستقل کلام کو عام کے ساتھ متصل ہو:

مستقل کا معنی وہ کلام فی نفسہ مکمل ہو۔ عام کے ساتھ متصل کا مطلب یہ ہے کہ اس کا فوری بعد مذکورہ ہو مثلاً اللہ نے فرمایا: "فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (البقرۃ:۱۸۵)

یعنی روزہ ہر اس آدمی پر واجب ہے جو بھی اس مہینہ میں موجود ہوگا لیکن اس عموم سے مریض اور مسافر کو خاص کر دیا گیا۔ اس دلیل کے ساتھ جو اس کے بعد متصل ایک مستقل کلام کی شکل میں آ رہی ہے۔ مثلاً "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (البقرۃ:۱۸۵)

تو اس دلیل کی بناء پر مریض اور مسافر عموم میں داخل نہیں ہوں گے۔

دوم۔ وہ مستقل کلام جو عام سے منفصل ہو:

یعنی وہ کلام جو تخصیص کے لئے فی نفسہ مکمل ہو مگر لفظ عام میں وارد ہونے والی نص کے ساتھ متصل نہ ہو۔ جیسے اللہ نے فرمایا "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (البقرۃ ۲۲۸)

یہاں نص میں لفظ مطلقات عام ہے۔ خواہ مدخولہ ہوں یا غیر مدخولہ۔ لفظ قروء کی وجہ سے اس پر عدت گزارنا واجب ہوگی مگر دوسری آیت میں تخصیص کر دی گئی کہ عدت گزارنے والی مطلقہ ہوگی جو بعد دخول بیاہی ہوگی۔

جیسے اللہ نے فرمایا: "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا" (الاحزاب: ۴۹)

احناف تخصیص کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ عام سے کسی چیز کی تخصیص کے لئے اس کلام کا متصل ہوکر آنا ضروری ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک تخصیص پر دلالت کرنے والی کلام متصل اور منفصل دونوں طرح آ سکتی ہے۔

سوم۔ عقل:

یہ بھی تخصیص کے لئے دلالت بن سکتی ہے۔ شریعت نے اپنے احکامات کو ان تمام لوگوں پر عام کیا ہے جو تکلیف کے اہل ہیں۔ ان میں بچوں اور دیوانوں کو شامل نہ کرنا عین عقل کے مطابق ہے۔

تخصیص بالعقل کی مثال۔ "اقیموا الصلوۃ اور کتب علیکم الصیام" وغیرہ۔

ان میں ان احکامات سے بچوں اور دیوانوں کو عقل نے خارج کیا ہے اور شریعت نے عقل کی تائید کی ہے۔

چہارم۔ عرف (رسم و رواج):

بسا اوقات دیکھنے میں اس میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ مگر صرف عام اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً ملکہ سبا کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَاُوْتِیَتْ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ" (النمل: ۲۳)

اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسے دنیا کی ہر چیز دی گئی بلکہ "کل شیئ" سے مراد جو عام بادشاہوں اور حاکموں کے پاس ہوتی ہے۔

مخصص غیر مستقل:

غیر مستقل مخصص سے مراد وہ کلام ہے جو اس نص کی عبارت کا حصہ ہو جو لفظ عام پر مشتمل ہے۔ اس صورت میں وہ ایک نامکمل کلام ہوگا اس کی کئی قسمیں ہیں۔ جن میں سے مشہور یہ ہیں:

اول۔ استثناء:

یہ جملہ کے ساتھ متصل لفظ کا نام ہے لیکن یہ لفظ فی نفسہ مستقل نہیں ہوتا بلکہ یہ الا یا اس کے ہم معنی حروف کی شکل میں آتا ہے۔ اس طرح کہ اس کا مدلول ماقبل جملہ سے الگ ہوتا ہے۔

الفاظ استثنا

الا، غیر، عدا، ماخلا اور لیس وغیرہ۔

وضاحت: استثناء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مستثنیٰ کے ساتھ مل کر آئے۔ ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔ صحیح بات یہی ہے مثلاً فرمان خداوندی ہے "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ" (النحل: ۱۰۶)

یہاں ''من کفر'' لفظ عام ہے لیکن لفظ ''الا'' نے آ کر اس سے ان کافروں کو خاص کر دیا ہے۔ جو مجبوری کی بناء پر کفر کریں جب کہ وہ دلی طور پر مومن ہوں۔

ایک اور وضاحت:

جب استثناء عاطفہ جملوں کے بعد آئے تو وہ تمام جملوں کی طرف لوٹتا ہے۔ جب تک خصوصیت کی کوئی دلیل نہ ہو اور بعض کے نزدیک اس کا مستثنیٰ منہ صرف آخری جملہ ہوتا ہے، جب عمومیت کی دلیل نہ ہو' مثلاً قتل خطا کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا'' (النساء: ۹۲)
یہاں مستثنیٰ منہ صرف دیت ہوگی۔ عتق رقبہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ آخری جملہ ہے۔

دوم۔ صفت:

یہاں صفت سے مراد معنوی صفت ہے۔ نحویوں والی نہیں۔ مثلاً فرمان الٰہی ہے:
''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ ------- وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِىْ فِىْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِىْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ'' (النساء: ۲۳)
یہاں صفت نے آ کر بتایا ہے کہ وہ ربیبہ مراد ہیں جو مدخول بہن کی بیٹیاں ہوں۔

سوم۔ شرط:

مشروط شرط کے بغیر نہیں آ سکتی۔ اگر شرط کا وجود نہیں ہوگا تو مشروط کا وجود بھی نہیں ہوگا۔ اس کے لئے بہت سے الفاظ آتے ہیں۔ مثلاً: (شرطیہ) اذا' من' مہما اور حیثما وغیرہ۔ جیسے اللہ کا فرمان ہے۔
''وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ'' (النساء: ۱۲)
اور فرمایا: ''وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ'' (النساء: ۱۲)
یعنی نصف اور ربع حصہ عدم اولاد کی صورت میں ہے۔ اگر اولاد ہوگی تو حصہ بدل جائے گا۔

چہارم۔ غایت:

جو الفاظ ماقبل حکم کے ثبوت کے لئے اور مابعد کی نفی کے لائے جاتے ہیں وہ غایت پر دلالت کرتے ہیں اور وہ ''الی'' اور ''حتی'' ہیں لیکن غایت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے مابعد کا حکم ماقبل کے مخالف ہو۔
غایت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یہ مغیا میں داخل ہوگی یا نہیں؟
بعض کے نزدیک ہوگی بعض کے نزدیک نہیں ہوگی۔ مثلاً اللہ نے فرمایا: ''يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ'' (المائدۃ: ۶)
اس آیت میں بعض کے نزدیک کہنیاں دھونے میں داخل ہوں گی بعض کے نزدیک نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ کہنیاں دھونے میں داخل ہوں گی۔

عام کی دلالت:

عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعیہ ہوگی یا ظنیہ؟

اس میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اگر تخصیص کی دلیل نہ ہو تو عام کی اپنے افراد پر دلالت قطعیہ ہوگی ورنہ ظنیہ ہوگی۔ جبکہ جمہور کے نزدیک عام کی اپنے افراد پر دلالت ظنیہ ہوگی قطعیہ نہیں ہوگی تخصیص سے قبل ہو یا بعد میں۔

عام کی قسمیں: اس کی تین قسمیں ہیں:

اول۔ عام کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی مثلاً "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا" (ھود: ۶)

دوم۔ کسی قرینہ کے پائے جانے کی وجہ سے عام سے مراد قطعاً خصوص ہوگا مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (العمران: ۹۷)" اور "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" (البقرۃ: ۱۸۵)

اور بعد میں تخصیص کر دی۔ آپ ﷺ نے فرمایا "رفع القلم عن ثلث، عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ"

سوم۔ عام مخصوص نہ ہو، نہ خاص کا قرینہ پایا جائے، نہ عموم کا مثلاً فرمایا "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" (البقرۃ ۲۲۸)"۔ یہاں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے۔

قسم سوم۔ مشترک:

تعریف: اہل اصول کے نزدیک مشترک ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جو دو یا دو سے زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہو لیکن وہ معانی وضع کے اعتبار سے الگ الگ حیثیتیں رکھتے ہوں۔ مثلاً لفظ "القرء" اس کے دو معنی ہیں۔ ۱۔ طہر ۲۔ حیض

وضع کے اعتبار سے یہ دونوں ہی اپنی اپنی جگہ پہ مستقل ہیں۔ اسی طرح لفظ "عین" مختلف معانی پر دلالت کرتا ہے مثلاً آنکھ سے دیکھنا، پانی کا چشمہ، جاسوس اور سامان پر اس کا طلاق ہوتا ہے۔

لغت میں مشترک کے پائے جانے کے اسباب:

اس کے چار اسباب ہیں:

اول۔ چونکہ عرب میں مختلف قبیلے بستے تھے اور ان کی زبانیں بھی الگ الگ تھیں۔ اسی وجہ سے ایک لفظ کے کئی کئی معانی بن گئے۔

دوم۔ حقیقت میں ایک لفظ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا بعد میں وہ مجازاً کئی معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ یہاں تک کہ بعض دفعہ ناقلین کو حقیقی اور مجازی معنی میں امتیاز کرنا مشکل ہو گیا۔

سوم۔ ابتداء سے ہی ایک لفظ دو معنی کے لئے وضع کیا گیا اور دونوں پر ہی اس کا اطلاق صحیح تھا۔ بعد

ازاں لوگوں کو یہ شک پڑ گیا کہ یہ لفظ مشترک کی قبیل سے ہے۔

چہارم۔ ابتداء وہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر اصطلاحی طور پر وہ کسی اور معنی کے لئے وضع کر دیا گیا پھر اسے کسی خاص معروف شرعی عبادت کے لئے مخصوص کر دیا مثلاً لفظ ''صلوۃ'' کا ابتدائی معنی دعا ہے بعد میں اصطلاح شرع میں اسے ''نماز'' کے لئے مخصوص کر دیا۔

مشترک کا حکم:

جب کوئی لفظ کتاب اللہ یا سنت کی نص میں مشترک ہوتو اسے دیکھا جائے گا کہ اگر وہ لغوی اور اصطلاحی شرعی معانی کے درمیان مشترک ہے تو کسی دلیل کو لے کر ان میں سے کسی ایک معنی کو خاص کر دیا جائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''الطلاقُ مرتانِ'' طلاق کا لغوی معنی قید سے آزادی۔ جب کہ طلاق کا اصطلاحی اور شرعی معنی یہ ہے کہ زوجیت صحیحہ کا انقطاع۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ'' (البقرة ٢٢٨)

تو یہاں لفظ ''قرء'' میں فقہاء نے دو مستقل معانی بیان کئے ہیں اس لئے دلائل کے ساتھ اسے کسی خاص معنی کے ساتھ ملا دیا جائے گا۔

مشترک کی عمومیت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ ظاہر مشترک ہوتا ہے اور اس سے مراد وہ تمام معانی لئے جا سکتے ہیں جن جن کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔ اسی میں اہل اصول کا اختلاف ہے اور ان کے دو قول ہیں۔

قول اول:

کہ لفظ مشترک کا بیک وقت صرف ایک ہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع ہے ایک ہی وقت میں ایک لفظ کو کئی معانی کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا یہ جمہور کا قول ہے۔

قول ثانی:

ایک وقت میں ایک لفظ کے کئی معنی معانی لئے جا سکتے ہیں جیسے اللہ نے فرمایا ''اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ'' (الحج:١٨)

سجدے کا عام معنی پیشانی کو زمین پر رکھنا ہوتا ہے لیکن یہ معنی صرف انسانوں کے حق میں ہے۔ غیر انسان کے حق میں خضوع اور انقیاد ہے۔ یہ دونوں معنی مراد کے اعتبار سے اگرچہ مختلف ہیں مگر نص میں وارد ہونے والے لفظ ''یسجد'' کے استعمال میں یہ دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

ایک تیسرا قول:

وہ یہ ہے کہ اس میں نفی اور اثبات کو دیکھا جائے گا۔ نفی میں عمومیت مراد لینا جائز ہے۔ جب کہ اثبات

میں نا جائز ہے مثلاً اگر کوئی یہ قسم کھا لے کہ وہ اپنے موالی سے کلام نہیں کرے گا وہ کسی قسم کے مولی سے کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا مگر جب اس نے یہ کہا کہ میں اپنے موالی کو ثلث مال کی وصیت کرتا ہوں تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ "مولی" غلام اور آزاد دونوں کے لئے مشترک ہے۔ قاعدہ کے اعتبار سے مشترک کے لئے اثبات میں عموم کا حکم لاگو نہیں ہو سکتا۔

راجح بات:

جمہور کی بات صحیح ہے کہ ایک وقت میں صرف ایک ہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے۔ بیک وقت دو معنی لینے کے لئے کسی قرینہ کے وجود کی ضرورت ہو گی۔

بحث دوم۔ لفظ کا کسی معنی میں استعمال

لفظ کے معنی میں استعمال کے اعتبار سے اس کی چار صورتیں ہیں۔

۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ

اول حقیقت: حقیقت کی تعریف

جو لفظ اسی معنی میں استعمال ہو جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے۔ حقیقت کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ حقیقت لغویہ:

وہ لفظ جو اپنے لغوی معنی میں استعمال ہو مثلاً شمس، قمر اور نجوم

۲۔ حقیقت شرعیہ:

وہ لفظ جو شرعی معنی میں استعمال ہو جیسے لفظ صلوۃ، حج، زکوۃ

۳۔ حقیقت عرفیہ:

وہ لفظ جو عرفی معنی میں استعمال ہو خواہ وہ عرف عام ہو یا عرف خاص جیسے لفظ سیارہ۔ دابہ۔

حقیقت کا حکم

اس کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: معنی کا اسی لفظ کے لئے ثابت ہونا جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہو۔ اس سے کسی صورت نفی نہ ہو اور اسی کے ساتھ حکم کا تعلق ہو۔ جیسے فرمان الٰہی ہے "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ"

قتل درحقیقت انسان کی روح کا جسم سے الگ کر دینا ہوتا ہے۔ نہی نے اس حقیقت کو پختہ کر دیا ہے تو بغیر حق کے اس کا ارتکاب جائز نہیں ہے۔

دوسری صورت: جہاں تک ممکن ہو گا لفظ کو حقیقت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ البتہ جہاں کوئی قرینہ پایا جائے گا وہاں مجازی معنی لیا جائے گا۔

دوم۔ مجاز: مجاز کی تعریف

ایسا لفظ جو حقیقی معنی میں استعمال نہ ہو لیکن اس کے اور حقیقی معنی کے درمیان خاص تعلق ہو اور کوئی ایسا قرینہ ہو جو حقیقی معنی لینے سے مانع ہو مثلاً کسی بہادر آدمی کے لئے لفظ ''اسد'' کا استعمال کرنا کیونکہ اسد اور بہادر آدمی کے درمیان ایک خاص تعلق ہے اور وہ شجاعت ہے۔

تعلق کی اقسام:

ا۔مشابہت:

حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان کسی وصف معین میں اشتراک ہو۔ جس طرح مدینہ والوں نے نبی اکرم ﷺ کے استقبال کے وقت یہ الفاظ کہے تھے ''طلع البدر علینا'' یہاں وجہ مناسبت وہ روشنی ہے جو نبی ﷺ کے چہرے اور آسمان کے بدر کے درمیان مشترک ہے۔

۲۔کون:

یعنی چیز کا وہی نام ہو جو کسی چیز کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے تھا۔ جیسے اللہ نے فرمایا ''وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ'' (النساء:۲) وہ یتیم جب بالغ اور عقل مند ہو جائیں حالانکہ یتیم اسے کہتے ہیں جس بچے کا باپ بچپن کی حالت میں مر جائے۔

قرآن پاک نے مال کو یتیم کے سپرد کرنے کے لئے ''بلوغت اور رشد'' کی قید لگائی ہے۔ لیکن بلوغت کے بعد بھی اسے یتیم کہا ہے فرمایا ''وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ'' (النساء: ٦)

۳۔اول:

کسی چیز کا وہ نام رکھا جائے جو مستقبل میں سبب بن سکتا ہے۔ جس طرح یوسف علیہ السلام کے قصہ میں خواب دیکھنے والے نے یوں ذکر کیا ''انی ارانی اعصر خمرا'' یعنی میں انگور نچوڑ رہا ہوں جو شراب بنانے کا سبب بنتے ہیں۔

۴۔استعداد:

کسی چیز کو ایسا نام دینا جس میں عصر معین کے پیدا کرنے کی قوت اور استعداد ہو مثلاً یہ کہنا کہ ''السم ممیت'' یعنی زہر میں مار دینے کی قوت ہے۔

۵۔حلول:

یعنی محل بول کر حالت مراد ہو جیسے اللہ نے فرمایا ''واسئل القریتہ'' یعنی اہل القریہ۔

۶۔ جزئیت وکلیت:

جزو بول کر کل مراد لیا جیسے فرمان الٰہی ہے "تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَّتَبَّ" (اللھب:۱) لفظ "یدا" جزو سے مراد شخص "ابی لھب" کل مراد ہے۔

کل بول کر جزو مراد لینا جیسے فرمان خداوندی ہے "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ (البقرۃ:۱۹)" یہاں "اصابعھم سے اناملھم" یعنی پوری انگلیاں نہیں بلکہ ابتدائی پورے مراد ہیں۔

۷۔ سببیت:

سبب بول کر مسبب مراد لینا مثلاً یہ کہنا کہ (فلان عقل دم اخیہ) یہاں دم سے مراد خون نہیں بلکہ دیت ہے کیونکہ خون بہانا دیت کا سبب ہے۔

اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا۔ جس طرح کوئی اپنی بیوی کو یہ کہے کہ "اعتدی" یعنی عدت گزار۔ جب کہ عدت سے اس کی مراد طلاق ہو کیونکہ عدت طلاق کا سبب ہے۔

قرینہ کی اقسام:

وہ قرینہ جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ قرینہ حسیہ:

جیسے کوئی یہ کہے کہ "اکلت من ھذہ الشجر" اس کا مطلب حقیقی درخت کھانا نہیں بلکہ اس کا پھل مراد ہے۔

۲۔ قرینہ عادیہ یا حالیہ:

جس طرح خاوند اپنی گھر سے نکلنے والی بیوی کو روکنے کی غرض سے یہ کہے "فان خرجت فانت طالق" تو اس کا تعلق صرف اسی وقت سے ہی ہوگا بعد میں نہیں۔

۳۔ قرینہ شرعیہ:

جس طرح اللہ نے فرمایا "یا یھا الذین امنوا" یہاں لفظ "آمنوا" اگرچہ مذکر ہے مگر اس میں عورتیں بھی داخل ہیں۔

مجاز کا حکم:

اس کی دو صورتیں ہیں:

۱: لفظ کے لئے مجازی معنی ثابت ہونا ور حکم کا اس کے ساتھ متعلق ہونا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اَوْ لٰمَستم النساء" یہاں ملامت سے مجازی معنی مراد ہے۔ یعنی مباشرت کرنا۔ یہاں اس کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے جو کہ مس بالید ہے۔

۲: اگر حقیقی معنی ممکن ہو تو پھر مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ جس طرح کوئی کہے کہ میں نے زید کے

لڑکے کے لئے ایک ہزار روپے کی وصیت کر دی ہے تو اس کی وصیت کو حقیقی معنی میں لیا جائے گا یعنی اس سے مراد زید کا حقیقی بیٹا ہی مراد ہوگا۔ اگر حقیقی بیٹا نہ ہوا تو پھر مجازی معنی یعنی پوتا یا پڑپوتا مراد لیا جائے گا۔

حقیقت اور مجاز کا اجتماع:

صحیح بات یہ ہے کہ ایک وقت میں حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے جیسے لفظ ''اسد'' سے مراد ایک ہی وقت میں درندہ اور بہادر آدمی نہیں لیا جا سکتا۔ ہاں البتہ کبھی کبھی حقیقی معنی کے تحت مجازی معنی بھی لیا جا سکتا ہے لیکن اگر ممکن ہو۔ اسے عموم مجاز کہیں گے جیسے لفظ ''ام'' اصل میں ماں کو کہا جاتا ہے۔ کبھی کبھی نانی پر بولا جاتا ہے۔

سوم۔ صریح: صریح کی تعریف

وہ لفظ جس کا مطلب صاف واضح ہو خواہ وہ حقیقت ہو جیسے (انت طالق) اس میں ازالہ نکاح کی صاف صراحت ہے یا مجازی ہو جیسے ''واسئل القرية'' یعنی اہل القریہ ہے۔

صریح کا حکم:

بغیر کسی نیت کے اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔ جیسے لفظ ''طلاق'' کہنے سے ایک مرتبہ جدائی واقع ہو جائے گی خواہ جدائی کی نیت ہو یا نہ ہو۔

چہارم۔ کنایہ: کنایہ کی تعریف

زبان سے کچھ کہے اور ذہن میں کچھ اور ارادہ ہو۔ اصطلاحی زبان میں کنایہ وہ لفظ ہے جس کا مرادی معنی پوشیدہ رکھا جائے اور بغیر کسی قرینہ کے اس کا مطلب سمجھ نہ آئے۔ خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی لیکن مشہور نہ ہو۔ جس طرح کہ خاوند کا اپنی بیوی کو یہ کہنا کہ ''الحقي با هلك'' یا ''اعتدي'' یہ اس عورت کو طلاق دینے سے کنایہ ہے۔

کنایہ کا حکم:

کنایہ کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک نیت کا پتہ نہ چلے یا حالت دلالت نہ کرے جیسے ''اعتدی'' کہنے سے خاوند کا ارادہ طلاق ہو۔

بحث سوم۔ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت

لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے وضوح اور خفا کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

۱۔ واضح الدلالۃ ۲۔ غیر واضح الدلالۃ

قسم اول۔ واضح الدلالت الفاظ

اس کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ ظاہر ۲۔ نص ۳۔ مفسر ۴۔ محکم

وضاحت کی قوت اور ضعف کے اعتبار سے ان کی ترتیب کچھ یوں ہوگی۔ سب سے کم واضح ظاہر۔ پھر اس سے زیادہ نص پھر اور زیادہ مفسر اور سب سے زیادہ محکم ہے۔

پہلی قسم۔ ظاہر:

تعریف: لغوی واضح ہونا۔ اصطلاحی معنی۔ وہ لفظ جس کی مراد بغیر کسی خارجی قرینے پر واقفیت رکھنے کے بنفسہ ظاہر ہو لیکن اس سے مقصود ظاہری کلام نہ ہو بلکہ اس کا نتیجہ مراد ہو مثلاً اللہ نے فرمایا "احل اللہ لبیع وحرم الربوا" ظاہری اعتبار سے اس آیت میں دو چیزیں ہیں۔ تجارت حلال ہے اور سود حرام ہے لیکن یہاں اصل مقصود یہ بتلاتا ہے کہ تجارت اور سود کے درمیان مماثلت نہیں ہے۔

ظاہر کا حکم:

(الف) یہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ کا ظاہری معنی چھوڑ کر کوئی اور معنی لینا یعنی عام کا خاص مطلق کا مقید اور حقیقی کا مجازی بنانا۔

(ب) جب تک کوئی قرینہ صارفہ نہ پایا جائے اس کے ظاہری معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ جیسے اللہ نے فرمایا "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (البقرۃ:۲۷۵)

یہ آیت ظاہراً تمام قسم کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتی ہے لیکن اس تجارت میں سے شراب کی تجارت کو ناجائز قرار دیا گیا۔ اسی طرح اور دیگر حرام کردہ اقسام ہیں۔

(ج) صرف اسی نسخ کو قبول کیا جائے گا جو نبی ﷺ کے زمانہ میں ہو اس کے بعد کا نسخ قابل قبول نہیں۔

دوسری قسم۔ نص:

تعریف: جو لفظ بنفسہ معنی پر دلالت کرے کسی خارجی امر پر واقفیت رکھنے کی ضرورت نہ ہو اور عبارت کا ظاہر ہی مقصود اصلی ہو۔ نص دلالت کے واضح ہونے کے اعتبار سے ظاہر سے زیادہ واضح ہے۔ مثلاً فرمان الٰہی ہے۔ "اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (البقرۃ:۲۷۵) یہ آیت تجارت کی حلت اور سود کی حرمت کے بارے میں تو ظاہر ہے مگر سود اور تجارت کے درمیان فرق ہونے کے اعتبار سے نص ہے۔

نص کا حکم:

یہ تاویل کو قبول کرتا ہے اور صرف عہد رسول ﷺ میں نسخ کو بھی قبول کرتا ہے۔ جب تک کوئی قرینہ صارفہ نہ پایا جائے۔ نص کے ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے۔

ظاہر اور نص میں فرق:

یہ فرق کئی لحاظ سے ہے۔

اول۔ نص معنی پر دلالت کے اعتبار سے ظاہر سے زیادہ واضح ہے۔

دوم۔ اس کلام کے لانے سے مقصود اصلی نص کے معنی ہوتے ہیں جب کہ ظاہر کلام کے لانے سے اس

کے معنی تبعاً مقصود ہوتے ہیں، اصالتہً نہیں۔

سوم۔ نص میں تاویل کا احتمال ظاہر میں احتمال سے بہت کم ہے۔

چہارم۔ اگر دونوں میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔

تاویل کی وضاحت:

تعریف: لغوی معنی لوٹنا۔ اللہ نے فرمایا: "وابتغاء تاویلہ"

اصطلاحی معنی: لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے مرجوح معنی کی طرف پھیرنا۔ یہ تاویل غیر واضح ہے لیکن اگر یہ تاویل کسی دلیل کے ساتھ کی گئی ہو تو پھر یہ صحیح ہے۔

تاویل کی قسمیں:

۱۔ صحیح مقبول ۲۔ فاسد مردود

تاویل صحیح مقبول کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

صحیح مقبول کی شرائط:

اول: وہ لفظ ظاہر یا نص میں تاویل کے قابل ہو کیونکہ مفسر اور محکم تاویل کو قبول نہیں کرتے۔

دوم: وہ لفظ تاویل کا احتمال رکھتا ہو اگرچہ وہ احتمال مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔

سوم: تاویل کی بنیاد معقول دلیل پر ہو جو نص قیاس اجماع یا حکمت تشریعیہ سے لی گئی ہو مگر جب تاویل کی بنیاد معقول دلیل پر نہیں ہوگی تو تاویل بھی مقبول نہیں ہوگی۔

چہارم: وہ تاویل نص صریح کے ساتھ متعارض نہ ہو۔

تیسری قسم۔ مفسر:

تعریف: لغوی معنی کشف۔ یعنی کھولنا۔

اصطلاحی معنی: یہ وضاحت کے اعتبار سے نص سے زیادہ ہے اور یہ اپنے مفصل معنی پر بذات خود اس انداز سے دلالت کرے کہ جس میں تاویل کی گنجائش بالکل باقی نہ رہے۔ مثلاً اللہ نے فرمایا "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً" یہاں لفظ مشرکین میں ظاہر عام ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال تھا مگر اس کے بعد آنے والے لفظ "کافۃ" نے تخصیص کے احتمال کو بالکل ختم کر دیا تو یہ آیت مفسر ہو گئی۔

مفسر کا حکم:

مفسر پر تفصیل سے عمل کرنا واجب ہے۔ اگرچہ عہد نبوت میں مفسر کے منسوخ ہونے کا احتمال تھا لیکن نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد جو بھی قرآن و سنت کے احکام ہیں وہ منسوخ نہیں ہوں گے بلکہ وہ قطعی ہیں اور قطعی پر عمل کرنا واجب ہے۔

تفسیر اور تاویل میں فرق:

تفسیر میں مفسر کو تاویل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ نصوص قرآنیہ اور احادیث تفصیلیہ قطعیہ سے باہر نہیں جا سکتا جیسے نماز، روزہ اور حج وغیرہ کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ جب کہ تاویل لفظ کی مراد کی وضاحت کا نام ہے لیکن یہ ظنی دلیل کے ساتھ اور اجتہاد کے طریق سے ہوگی لہٰذا مجتہدین کی تاویل غیر قطعی ہوگی۔

چوتھی قسم۔ محکم:

تعریف: لغوی معنی مضبوط ہونا۔ اصطلاحی معنی وہ لفظ جس کی دلالت اپنے معنی پر ظہور کے اعتبار سے مفسر وغیرہ سب سے زیادہ قوی ہو اور جو تاویل اور نسخ کو قبول نہ کرے۔ یہ تاویل کا احتمال اس لئے نہیں رکھتا کہ اس کی دلالت اس حد تک پہنچ چکی ہوتی ہے جہاں تاویل کا اندیشہ نہیں ہوتا اور نسخ کو اس کے لئے قبول نہیں کرتا کہ وہ طبعی طور پر ایسے حکم اصلی پر دلالت کرتا ہے جس میں تغیر اور تبدل کا احتمال نہیں ہوتا۔

محکم کے اصلی و بنیادی احکام جو اپنے مزاج اور طبیعت کے لحاظ سے نسخ کو قطعاً قبول نہیں کرتے مثلاً "ایمان باللہ و یوم اخرت" اور وجوب عدل وغیرہ۔

اسی طرح اس کے وہ جزوی احکام کہ جن کی ہمیشگی پر قرآن کے بہت سے دلائل ہیں مثلاً آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں سے نکاح کی تحریم۔ فرمایا "وَلَآ اَنۡ تَنۡكِحُوۡۤا اَزۡوَاجَهٗ مِنۡۢ بَعۡدِهٖۤ اَبَدًا" (الاحزاب: ۵۳) وغیرہ۔

محکم کا حکم:

محکم کے دلائل قطعی ہوتے ہیں اور ان میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہو سکتا اور نہ وہ نسخ اور ابطال کا اندیشہ رکھتے ہیں۔ اس لئے ان پر عمل کرنا واجب ہے۔

قسم دوم۔ غیر واضح الدلالت الفاظ

ایسے الفاظ جو اپنے معنی پر کسی خارجی امر پر واقفیت حاصل کئے بغیر دلالت نہ کر سکیں۔ اس خفا کے مختلف درجے ہیں۔ سب سے زیادہ خفا متشابہ میں ہے، اس سے کم مجمل میں، پھر مشکل میں اور پھر خفی میں ہے۔ یہ کل چار قسمیں ہیں۔

اول، خفی:

تعریف: وہ لفظ جو اپنے معنی ظاہری طور پر دلالت تو کرے مگر وہ ایسے معنی کے بعض افراد کے متعلق خاموش ہو جسے غور و فکر کے بغیر حل نہ کیا جا سکتا ہو مثلاً حدیث ہے "لا یرث القاتل" قاتل ظاہری معنی کے اعتبار سے دو قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ جان بوجھ کر قتل کرنے والے
۲۔ غلطی سے قتل کرنے والے

لفظ "قاتل" دونوں پر صادق آتا ہے لیکن اس کی جو ظاہری دلالت بنتی ہے وہ صرف قاتل عمد پر ہے لیکن

اس قاتل کے تحت قاتل خطا کو شامل کرنا اس میں خفا اور غموض ہے اور اس خفاء کا سبب قتل خطاء کا وصف ہے۔ کیونکہ وراثت سے محرومی یہ ایک سزا ہے۔ سزا کے استحقاق میں عام طور پر غلطی سے جرم کرنا عمداً جرم کرنے سے مختلف ہوتا ہے تو کیا یہاں ورثت سے محرومی میں یہ دونوں برابر ہیں؟

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس حدیث میں سزا میں مساوات ہے تو گویا لفظ "قاتل"، جس طرح قاتل عمد کو شامل ہے بالکل ایسے ہی قاتل خطا کو بھی شامل ہے۔ لہٰذا یہ دونوں ہی وراثت سے محروم ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قاتل خطا پر بھی اسم قاتل صادق آتا ہے۔ چونکہ اس نے احتیاط سے کام نہیں لیا اور یہ اس نے چھوٹا گناہ کیا ہے تو وراثت سے محرومی یہ اس کے لئے تھوڑی سزا ہے، مکمل سزا نہیں ہے۔ کیونکہ قاتل عمد کے مساوی ہوا مگر سزائے قصاص میں مختلف۔ وراثت سے محرومی والی کم سزا دینا اس لئے ضروری ہے کیونکہ اس کی وجہ سے وراثت کے وارثوں اور خطا کا دعویٰ کرنے والوں کے درمیان لڑائی وفساد کا خطرہ ہوسکتا تھا تو شریعت نے اس لڑائی والے دروازے کو بند کرنے کے لئے اسے وراثت میں سرے سے ہی محروم کر دیا۔

جب کہ بعض فقہاء یہ کہتے ہیں کہ حدیث میں لفظ "قاتل" قاتل خطا کو شامل نہیں۔ کیونکہ اس نے اس برائی کا ارادہ نہیں کیا تھا اس لئے نہ تو مکمل سزا یعنی قصاص کا مستحق ہے اور نہ ہی ناقص سزا یعنی وراثت سے محروم ہو سکتا ہے تو اس لحاظ سے اگر چہ یہ لفظ معنی پر ظاہراً دلالت تو کرتا ہے لیکن اس معنی میں بعض چیزوں کے متعلق خاموشی پائی جاتی ہے تو اس خاموشی کو غور وفکر سے حل کیا جائے گا۔

خفی کا حکم:

ایسا لفظ جس کے معنی میں بعض جگہ خفا ہو۔ اس جگہ غور وفکر کر کے اس کے متعلق صحیح حکم لگانا واجب ہے۔

دوم۔ مشکل:

تعریف: وہ کلام یا لفظ جو مختلف معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے صحیح معنی صرف ایک ہی ہوسکتا ہو مگر ظاہراً یہ سبھی معانی مطابق نظر آتے ہوں اور سامع کے لئے فیصلہ کرنا مشکل ہو تو اس وقت وہ غور وفکر کا محتاج ہو گا۔ اس میں خفا کا سبب نفس لفظ ہو گا۔ صرف اس لفظ سے صحیح مطلب نہیں سمجھ آ سکے گا بلکہ کوئی ایسا خارجی قرینہ تلاش کرنا پڑے گا جو اس مطلب کو واضح کرے۔ یہ اس لحاظ سے خفی سے مختلف ہے کیونکہ خفی میں خفا نفس لفظ کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ وہ اس کے معنی کے بعض افراد پر انطباق میں اشتباہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مشکل کی مثال "لفظ مشترک" یہ لغت میں ایک سے زیادہ معنوں کے لئے بنایا گیا ہے، بنفسہ یہ ایک معین معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ اس میں مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے جب تک کوئی خارجی قرائن نہ پائے جائیں فیصلہ نہیں ہوتا۔ جس طرح یہ آیت "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ" (البقرۃ: ۲۲۸) میں لفظ قرء ہے یہ طہر اور حیض کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ خارجی قرائن ہی اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

مشکل کا حکم:

ایسا لفظ جو بنفسہ اپنے مطلب کو واضح نہ کر سکے اسے سمجھنے کے لئے مختلف قسم کے مفہومات کو سامنے رکھ کر

مقصودی معنی کو سمجھنے کے لئے تمام قسم کے خارجی قرائن پر غور وفکر کرکے بحث کرنا اور پھر ایک معنی پر حکم لگانا ضروری ہے

سوم۔ مجمل:

تعریف: ایسا لفظ جس کا مفہوم اتنا مبہم ہو کہ وہ کسی بھی خارجی قرینے سے سمجھ نہ آسکتا ہو جب تک کلام کرنے والا خود نہ اس کی وضاحت کرے۔ تو مجمل میں خفا کا سبب نفس لفظ ہے کسی اور وجہ سے نہیں۔ اس اجمال کا سبب کبھی تو وہ لفظ ''مشترک'' ہوتا ہے کہ جس کا مقصودی معنی خارجہ قرائن سے سمجھ نہیں آسکتا۔ اور کبھی کبھی اس کا سبب لفظ کی غرابت ہوتی ہے۔ مثلاً ''اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا'' (المعارج:۱۹) میں لفظ ''هلوع'' تو اس کی تفسیر بعد والی آیت میں آگئی یعنی ''اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا○ وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا'' (المعارج ۲۰،۱۹) ان میں اس کی وضاحت ہوگئی۔ اور بسا اوقات اجمال کا سبب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کو لغوی سے مخصوص اصطلاحی معنی کی طرف نقل کر دینا جیسے نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ اگر شریعت ان اصطلاحات کی وضاحت نہ کرتی تو ان کا سمجھنا ناممکن تھا۔

مجمل کا حکم:

وہ لفظ جسکا مطلب متعین نہ ہو اس پر عمل کرنے سے اس وقت تک رک جانا جب تک شریعت خود اس اجمال کا زائل کرکے اس کی وضاحت نہ کر دے۔

چہارم۔ متشابہ:

تعریف: وہ لفظ جس کا مطلب اتنا مخفی ہو کہ نہ لفظ اس کے مطلب پر دلالت کرے، نہ اس کے ادراک کا کوئی راستہ ہو اور نہ ہو کوئی قرینہ ایسا ہو جو اس خفا کو زائل کر دے حتی کہ شریعت بھی اس کے متعلق خاموش ہو۔ جیسے حروف مقطعات اور فرمان الٰہی ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (طٰهٰ:۵)'' اور ''يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ'' وغیرہ۔

متشابہ کا حکم:

متشابہ کے بارے میں خاموشی اختیار کرنی چاہیے۔

بحث چہارم: لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی کیفیت

لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی چار قسمیں ہیں:

کبھی یہ ہوتا ہے کہ مطلب ظاہری عبارت سے سمجھ آجاتا ہے اور کبھی نہیں۔ تو اس لحاظ سے احناف کے نزدیک اس کی چار قسمیں ہوئیں۔

۱۔ عبارۃ النص
۲۔ اشارۃ النص
۳۔ دلالۃ النص
۴۔ اقتضاء النص

جمہور نے ایک پانچویں قسم مفہوم مخالف کا بھی اضافہ کیا ہے۔

اول۔ عبارۃ النص:

تعریف: جب لفظ بولا جائے تو اس کا معنی فوراً سمجھ میں آ جائے یعنی وہ لفظ خود اپنا مطلب واضح کر دے جیسے "وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" (البقرۃ: ۴۳) اب اس آیت کے الفاظ اس بات کو واضح کر رہے ہیں کہ نماز اور زکوٰۃ فرض ہے۔

اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک عبارت کے دو یا تین تک بھی معانی ملتے ہیں مگر وہ سب کے سب اصل نہیں ہوتے بلکہ کئی ایک طبعی بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً فرمان خداوندی ہے "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (البقرۃ: ۲۷۵) یہ عبارت دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔

۱۔ بیع اور سود میں مماثلت نہیں۔ ۲۔ بیع حلال اور سود حرام ہے۔

اسی طرح تین معانی پر دلالت کرنے والی یہ آیت "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً" اس آیت میں تین معانی اس طرح ثابت ہوئے۔

۱۔ نکاح کا جواز ۲۔ چار بیویوں کی حد

۳۔ عدم عدل کی صورت میں صرف ایک پر اکتفا کرنا۔

دوم۔ اشارۃ النص:

تعریف: عبارت اس مقصود پر دلالت نہ کرتی ہو جس مقصود کے لئے اسے لایا گیا ہے بلکہ وہ بطریق التزام مقصودی معنی کی طرف اشارہ کرتی ہو۔ اور کلام سے اشارہ کو سمجھنے کے لئے بہت زیادہ غور و فکر سے کام لینا پڑتا ہے لیکن یہاں ظاہری عبارت اور مشار الیہ کے درمیان حقیقی تلازم کا وجود ضروری ہوگا۔

جیسے اللہ نے فرمایا "وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُهُنَّ وَکِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (البقرۃ: ۲۳۳)

یہ عبارت ظاہراً بتاتی ہے کہ دودھ پلانے والی عورت کا خرچہ اور کپڑے وغیرہ کی ذمہ داری بچے کے والد پر ہے۔ اس آیت میں مزید چند معانی کے اشارے ملتے ہیں۔

۱۔ جس طرح خرچے کی ذمہ داری بچے کے والد پر ہوگی اسی طرح بچے کی نسبت بھی باپ کی طرف ہوگی۔

۲۔ والد اپنے بیٹے کے مال سے بقدر ضرورت لے سکتا ہے کیونکہ باپ بیٹے کا مالک ہے۔

دوسری مثال "فَسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ" (النحل: ۴۳) اس آیت کا ظاہر "اہل ذکر" سوال کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح آیت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ اہل ذکر کا وجود لازمی ہے کیونکہ اہل ذکر ہوں گے تبھی تو سوال ہوگا۔

سوم۔ دلالۃ النص:

تعریف: لفظ حکم منطوق پر اس طرح دلالت کرے کہ وہ پوشیدہ حکم کے لئے بھی ثابت ہوتا ہو یعنی جو عبارت نص میں موجود ہے۔ جس طرح اس سے کوئی حکم نکلتا ہے۔ اسی طرح کا حکم اس عبارت کے اندر سے بھی واضح ہوتا ہے اور وہ حکم صرف الفاظ سے ہی سمجھ آ جائے اس میں غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے۔ فقہاء کے نزدیک

اس کے کئی ایک نام ہیں۔ان کی اصطلاح میں نص میں مذکور عبارت کو منطوق اور پوشیدہ حکم کو مسقوط عنہ کہتے ہیں اور دلالۃ النص کا دوسرا نام مفہوم الموافقت ہے اور دلالۃ الاولیٰ ہے نیز اسے قیاس جلی اور فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا نام مفہوم موافق ہے۔مثلاً اللہ کا فرمان "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" ظاہری عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ والدین کو لفظ "اف" اس لئے نہ کہا جائے کہ اس سے انہیں تکلیف ہوتی ہے تو اسی آیت کے اندر ایک دوسرا معنی بغیر کسی غور وفکر کے ہماری سمجھ آجاتا ہے اور یہی الفاظ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں یعنی والدین کو نہ مارنا۔گالی نہ دینا یعنی جب اف کہنا جائز نہیں تو سب وشتم تو بالاولیٰ حرام ہوگا۔

چہارم۔اقتضاء النص:

تعریف: کلام کا ایسے محذوف لفظ پر دلالت کرنا جس پر اسی کلام کی صداقت، صحت اور درستی موقوف ہو۔یعنی اس کلام میں کوئی ایسا لفظ مقدر ماننا ہوگا جس سے وہ کلام درست بن جائے۔مثلاً قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ" (المائدۃ:۳) اس آیت میں کلام کو درست کرنے کے لئے "اکل اور انتفاع لحم" کے الفاظ مقدر ماننا پڑیں گے یعنی ان چیزوں کا کھانا اور ان سے فائدہ اٹھانا حرام ہے۔

اسی طرح "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ" (النساء: ۲۳) یہاں لفظ "نکاح" پوشیدہ ہے۔مطلب یہ ہوا کہ ماؤں اور بہنوں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

پنجم۔مفہوم المخالفۃ:

تعریف: ظاہری عبارت میں جو پوشیدہ معنی ہے وہ اور ظاہری عبارت ایک دوسرے کے خلاف ہوں یعنی وہ دونوں بالکل الٹ ہوں۔اس کی مشہور صورتیں یہ ہیں۔

(الف) مفہوم صفت:

اگر کوئی لفظ کسی وصف کے ساتھ مقید ہو لیکن وہ وصف نہ پایا جائے اور وہ لفظ اس کے منافی حکم پر دلالت کرے تو وہ مفہوم الصفت ہوگا مثلاً فرمان خداوندی ہے: "إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" (الجمعۃ:۹) ظاہری عبارت سے پتہ چلا کہ جمعہ والے دن اذان کے وقت خرید وفروخت ترک کردینی چاہیے۔اس کے اندر جو مخالف مفہوم ہے وہ یہ ہے کہ جمعہ کے علاوہ باقی دنوں میں جائز ہے۔

اسی طرح اللہ نے فرمایا "وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ الخ" (النساء:۲۵) یہ آیت ظاہر میں آزاد عورتوں سے نکاح میں عجز کے وقت مومنہ لونڈی کے نکاح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔اس آیت سے مفہوم مخالف یہ نکلا کہ غیر مومنہ لونڈی سے نکاح منع ہے۔

(ب) مفہوم شرط:

اگر الفاظ کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کر دیتے ہیں تو عدم شرط کی صورت میں حکم کا وجود بھی ختم ہو جائے گا مثلاً "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (الطلاق:۶) یہ آیت ظاہراً اس

حکم پر دلالت کرتی ہے کہ جب مطلقہ بائنہ ہو تو خاوند پر اس کے خرچ کی ذمہ داری تب ہوگی جب وہ حاملہ ہوگی۔ اس آیت سے مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اگر وہ حاملہ نہ ہوگی یعنی اگر یہ شرط نہ پائی جائے گی تو مشروط یعنی ذمہ داری بھی نہ ہوگی۔

(ج) مفہوم غایت:

ایسے الفاظ جو کسی حکم کو کسی انتہاء کے ساتھ مقید کرتے ہیں جب وہ غایت ختم ہو جائے گی تو یہ حکم بھی ختم ہو جائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ'' (البقرۃ:۱۸۷)۔ ظاہراً آیت سے واضح ہوا کہ رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا جائز ہے۔ مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اس غایت یعنی طلوع فجر کے بعد کھانا پینا حرام ہے۔ اسی طرح اللہ نے فرمایا ''فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ'' (الحجرات:۹) مفہوم مخالف یہ نکلا کہ جب باغی گروہ اللہ کے حکم ماننے کے لئے تیار ہو جائے تو پھر جنگ نہیں کرنا ہوگی۔

(د) مفہوم عدد:

ایسا لفظ جس کا حکم کسی عدد کے ساتھ مقید ہو۔ اس میں تعداد کی کمی بیشی نہ کی جائے مثلاً اللہ نے فرمایا ''فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً'' (النور:۴) مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اس سے کم یا زیادہ نہ لگائے جائیں۔

اسی طرح ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ'' (النور:۲) مفہوم مخالف یہ ہے کہ حد زنا میں اس عدد سے کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

(ہ) مفہوم لقب:

ایسا لفظ جس میں حکم کسی خاص علم کے ساتھ معلق ہو، اس میں اس کے غیر کی نفی کا حکم ہوگا۔ مثلاً اللہ کا فرمان ''مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ'' (الفتح:۲۹) مفہوم مخالف یہ ہوا کہ ''غیر محمد لیس رسول اللہ'' اسی طرح مکمل آیت ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ الخ'' (النساء:۲۳) مفہوم مخالف یہ ہوا کہ جو عورتیں اس آیت میں مذکور نہیں وہ حرام نہیں ہیں۔

مفہوم مخالف پر عمل کی شروط:

مفہوم مخالف اور اس کی تمام اقسام اس حکم پر دلالت کرتی ہیں جو ظاہری عبارت کے خلاف ہوتا ہے خواہ وہ ظاہری حکم مثبت ہو یا نفی۔ اس کی شرط یہ ہے کہ اس میں صرف یہ خیال رکھا جائے کہ اگر ظاہری حکم نفی پہ دلالت کرتا ہے تو مفہوم مخالف اس میں اثبات کرے گا۔ اگر ظاہر میں اثبات ہے تو یہ نفی کرے گا۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ مفہوم مخالف پر ہمیشہ عمل کیا جائے گا مثلاً اللہ نے فرمایا ''لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً'' (آل عمران:۱۳۰) ظاہری عبارت یہ کہتی ہے کہ سود کو دوگنا چوگنا کر کے نہ کھاؤ۔ مفہوم مخالف یہ ہوا کہ اگر ''اضعافا مضاعفه'' نہ ہو تو پھر کھانا جائز ہے۔ یہاں مفہوم مخالف پر اس لئے عمل نہیں ہوگا کیونکہ یہ قید سود کے معاملے میں مخرج غالب سے نکل گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء وہ سود تھوڑا تھا پھر بڑھتا بڑھتا دوگنا ہو گیا پھر وقت گزرنے کے ساتھ

چوگنا ہوگیا تو یہ اضعافا مضاعفہ کی قید بیان واقعہ کے لئے ہے یہ قید احترازی نہیں ہے۔ مفہوم مخالف پر عمل کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قید احترازی ہو لیکن یہ اکثری رواج یعنی مخرج غالب پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح جب اس قید کا مقصد زیادتی دکھلانا او مبالغہ کرنا مقصود ہو مثلاً فرمان الٰہی ہے "اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْلَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ" (التوبۃ: ۸۰) یہاں لفظ "سبعین" یہ بھی قید احترازی نہیں بلکہ استغفار میں مبالغہ مقصود ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ نہیں کہ اگر استغفار اس تعداد سے زیادہ ہو تو وہ قبول ہوگا۔

حجیت مفہوم مخالف:

اختلافی دلائل کے سامنے آنے کے بعد جمہور مسلک صحیح ہے کہ مفہوم مخالف جب مفہوم علم اور لقب میں ہوگا تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ مفہوم علم اور لقب میں حکم کی نفی سمجھ میں نہیں آتی مثلاً فرمان نبوی ہے "وفي الغنم زكوة" یہاں یہ بالکل نہیں سمجھا جائے گا کہ بکریوں کے علاوہ اونٹ اور گائے وغیرہ میں زکوۃ نہیں۔ اسی طرح آپ ﷺ کا یہ فرمان "في البر صدقة" اس سے باعتبار مفہوم مخالف یہ بالکل نہیں سمجھا جائے گا کہ جو اور مکئی وغیرہ میں زکوۃ واجب نہیں۔

فصل ثانی: شریعت کے عمومی مقاصد

نصوص شرعیہ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے شریعت کے مقاصد کو سمجھنا ضروری ہے۔ مجتہد کا صرف الفاظ کی معانی پر دلالت کی وجوہات سمجھ لینا کافی نہیں بلکہ تشریع کے اسرار اور شارع کے مختلف احکام کی تشریع کے مقاصد اور اغراض کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔ انتہائی غور وفکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ شریعت کا اصل مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا خیال رکھا جائے نفع مند چیزوں سے اسے فائدہ پہنچایا جائے اور نقصان دہ چیزوں سے بچایا جائے لیکن اس مصلحت سے مراد شرعی مصلحت ہے نہ کہ جو انسان کی آرزوؤں اور شھوات کی عکاسی کرتی ہو۔ کیونکہ بسا اوقات انسان کی نظر میں کوئی چیز نفع مند ہوتی ہے مگر در حقیقت وہ نقصان دہ ہوتی ہے۔ اسی طرح کوئی چیز جسے انسان اپنے لئے نقصان دہ سمجھتا ہے مگر درحقیقت وہ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ مثلاً "سود" انسانی نظر میں مال میں اضافہ کا سبب بنتا ہے۔ درحقیقت یہ تمام مال کی خرابی کا باعث بنتا ہے۔ اسی طرح زکوۃ دیکھنے میں اس سے مال میں کمی ہوتی ہے۔ فی الحقیقت اس سے مال کے مفاد میں بہتری ہوتی ہے۔

ان تمام وجوہ کی بناء پر شریعت کے عام مقاصد کا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ مکلف کو ان کا علم ہو جائے پھر وہ ان کے ذریعہ اپنی مصلحتوں اور اپنے نقصانات کو تول سکے۔ جب یہ معلوم ہوا کہ شریعت کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کو پورا کرنا ہے ان کو پورا کرنا دو طرح سے ہے۔

۱۔ ان کو وجود میں لانا ۲۔ پھر ان کی حفاظت کرنا

مصالح کے تتبع اور استقراء کے بعد معلوم ہوا کہ ان کی تین قسمیں ہیں۔ اور ہر قسم کے بعد ایک تکملہ ہے۔ ۱۔ ضروریات ۲۔ حاجیات ۳۔ تحسینیات

لیکن سب قسمیں مرتبہ میں ایک جیسی نہیں ہیں۔

اول۔ضروریات:

اس سے مراد وہ مصالح ہیں کہ جن پر انسانی زندگی کا دارومدار اور معاشرہ کا قیام اور استحکام ہے اگر ان مصالح کا نظام بگڑ جائے تو اس سے پوری انسانی زندگی بے چینی' بدبختی اور اس جیسی دیگر مصیبتوں سے متاثر ہوتی ہے وہ ضروریات یہ ہیں۔ دین' نفس' عقل' نسل اور مال وغیرہ۔

شریعت نے اولاً ان کے لئے احکام نافذ کئے ہیں پھر ان کی حفاظت کا انتظام کیا ہے۔ جیسا کہ دین کے لئے اس کے ارکان مثلاً شہادتین' عقائد ایمان بالبعث والحساب اور اصول عبادت مثلاً نماز' حج' زکوۃ وغیرہ مشروع کئے ہیں۔

پھر دین کی حفاظت کے لئے دین کی دعوت' جہاد' مرتد کی سزا اور دیگر احکامات کو مشروع قرار دیا ہے۔

نفس کو وجود بخشنے کے لئے شادی کو نافذ کیا ہے اور نفس کی حفاظت کے لئے اکل و شرب اور جسم کو مقوی بنانے کے لئے حلال چیزوں کو جائز کیا ہے۔

اللہ تعالی نے انسان کو عقل دے کر ممتاز کر دیا ہے اور اس کی حفاظت کے لئے ہر نشہ آور چیز اور عقل کی خرابی کا باعث بننے والی ہر شئے کو حرام قرار دیا ہے۔

نسل کے لئے شرعی نکاح کا نفاذ کیا ہے اور اس کی حفاظت کے لئے بدکاری کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے مرتکب کے لئے باقاعدہ سزا مقرر کی ہے وغیر ذلك۔

دوم۔حاجیات:

ایسے امور جن کو لوگ اس لئے اپناتے ہیں تاکہ ان سے مشقت اور تکلیف ختم ہو اگر یہ امور سرانجام نہ دیئے جائیں تو نظام حیات متاثر نہیں ہوتا لیکن لوگ تکلیف اور مشقت میں پڑ جاتے ہیں مثلاً عبادت میں شریعت نے مریض اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت دے دی۔ اسی طرح بیماری کی حالت میں بیٹھ کر نماز پڑھنا' سفر میں نمازیں جمع کرنا' پانی کی عدم دستیابی پر تیمم کرنا وغیرہ۔

اور معاملات میں بیع سلم تجارت اور مزارعت وغیرہ کو جائز قرار دینا اور سزاؤں میں شبہ کی بناء پر سزا معاف کرنا اور قتل خطا پر قصاص نہ لینا بلکہ صرف دیت پر اکتفا کرنا جیسا کہ شریعت نے حاجیات کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا "مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ" (المائدہ:٦) اور فرمایا "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (البقرۃ:١٨٥)

سوم۔تحسینات:

ان چیزوں کا تعلق لوگوں کے آپس میں آداب عالیہ اور اخلاق حسنہ سے ہے۔ ان کے نہ اپنانے سے نہ تو نظام حیات متاثر ہوتا ہے اور نہ ہی لوگوں کو کوئی مشقت اور تنگی لاحق ہوتی ہے۔ ہاں البتہ ان کی زندگی مروت' اخلاق اور اس فطرت سلیمہ کے مطابق نہیں ہوتی جو شریعت ان سے تقاضا کرتی ہے مثلاً عبادات میں پردہ

پوشی، دخول مسجد کے وقت کپڑے پہننا، نفلی صدقہ دینا اور نفلی روزہ رکھنا۔ معاملات میں نجس چیزوں کی بیع اور اسراف سے دور رہنا، عادات میں دائیں ہاتھ سے کھانا، گندی چیزوں سے پرہیز کرنا اور اچھے اخلاق اپنانا۔ اسی طرح عقوبات میں جنگ کے موقع پر مثلہ نہ کرنا اور بچوں اور عورتوں کا قتل نہ کرنا۔ یہ سب چیزیں تحسینات سے تعلق رکھتی ہیں۔

مصالح کے مکملات:

ضروریات، حاجیات اور تحسینیات میں سے ہر ایک کی ادائیگی کی تکمیل کے لئے شریعت نے کچھ چیزوں کو بطور شرع نافذ کیا ہے۔ مثلاً ضروریات میں سے آذان، نماز کے لئے جماعت اسی طرح قتل کی صورت میں قصاص اور حفاظت نسل کے لئے زواج وغیرہ۔

حاجیات میں تجارت کے لئے شرائط اور عاقلہ پر دیت وغیرہ اور تحسینات میں نفلی صدقات کی رغبت اور دیگر نوافل وغیرہ۔

نوٹ: حاجیات ضروریات کی تکمیل کرتی ہیں۔ ضروریات' حاجیات کو مکمل کرتی ہیں اور تحسینات' حاجیات کی تکمیل کرتی ہیں۔

اہمیت کے اعتبار سے مصالح کے درجات:

شریعت میں ضروریات کو دونوں پر تقدم حاصل ہے۔ اس کے بعد حاجیات کا درجہ ہے اور اس کے بعد تحسینات کا نمبر ہے۔ جب حاجیاتِ ضروریات کے ساتھ مخل ہوں گی تو حاجیات کا خیال نہیں رکھا جائے گا۔ اسی طرح جب تحسینیات، ضروریات اور حاجیات میں خلل انداز ہوں گی تو تحسینیات کو قابل عمل نہیں سمجھا جائے گا مثلاً شرم گاہ کو ڈھانپنا یہ تحسینی ہے لیکن علاج معالجہ کے لئے کشف ستر مجبوری ہے اور مجبوری نفس کی حفاظت کے لئے برائے علاج ضروری ہے۔ اسی طرح حفاظت نفس کے لئے حرام چیز کا استعمال کرنا مجبوری ہے جب کہ جسم کی حفاظت ضروری ہے وغیر ذلک۔

وہ اصول وقواعد جو ان مقاصد کے نتیجہ میں مرتب ہوتے ہیں:

ان تینوں اقسام سے فقہاء نے استنباط کیا ہے اور ان کی بہت سی فروع نکالی ہیں۔ ان تمام اصول و قواعد میں سے چند یہ ہیں۔

اول۔ "الضرر یزال" کہ ضرر کو زائل کیا جائے۔ اس قانون کی بناء پر حقدار کو شفعہ کا حق دینا۔ خریدار کو عیب والی چیز کی واپسی کا حق دینا وغیرہ۔

دوم۔ "یدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص" یعنی خاص نقصان برداشت کر کے عام نقصان کو ختم کرنا۔ اس قاعدہ کے مطابق قاتل سے قصاص لینا، چور کا ہاتھ کاٹنا اور راستے میں حائل ہونے والی دیوار کو گرانا۔

سوم۔ "یدفع الضررین بتحمل اخففھما" یعنی دو نقصان دہ چیزوں میں سے ہلکے نقصان کو

برداشت کر کے زیادہ سخت نقصان سے بچنا مثلاً خرچ سے تنگ آ کر بیوی کو طلاق دینا۔ جب کوئی صورت نہ بن سکے تو بغیر طہارت کے نماز کا جائز ہونا۔

چہارم۔ ''درء المفاسد اولی من جلب المنافع'' یعنی مفاسد کو دور کرنا حصول منافع سے مقدم ہے۔ مثلاً اپنی ملکیت کے جس تصرف سے عوام کو نقصان پہنچتا ہو اس سے رک جانا۔ لوگوں کی ضروریات کی خاطر چیز کو سٹاک نہ کرنا۔

پنجم۔ ''الضرورات تبیح المحظورات'' یعنی ضروریات ممنوعہ چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں مثلاً انتہائی ضرورت کی بناء پر حرام کھانا۔

ششم۔ ''الضرورات تقدر بقدرھا'' ضرورت کی بناء پر استعمال بقدر گزارہ ہو۔ مثلاً انتہائی مجبوری کی حالت میں صرف اتنی حرام چیز بطور استعمال مباح ہو سکتی ہے جس سے جان بچ جائے۔

ہفتم۔ ''المشقۃ تجلب التیسیر'' مشقت آسانی کا باعث بنتی ہے۔ مثلاً شادی کے وقت خاوند میں کوئی عیب تھا جس کا بیوی کو پہلے سے علم نہیں تھا تو عورت تنسیخ نکاح کا حق رکھتی ہے۔

ہشتم: ''الحرج مرفوع'' تنگی کو رفع کرنا ضروری ہے مثلاً جب آدمی نہ ملے تو عورت کی گواہی قابل قبول ہے۔

نہم۔ ''لا یجوز ارتکاب مما یشق علی النفس'' نفس کو سخت مشقت میں ڈالنا جائز نہیں ہے مثلاً رات بھر قیام کرنا اور لگاتار روزے رکھنا وغیرہ ذلک۔

فصل ثالث: تعارض ادلہ، ترجیح اور نسخ

تعارض کی تعریف:

ایک معین حکم ایک معین مسئلہ میں کسی ایک دلیل شرعی کا تقاضا کرتا ہے جب کہ اسی مسئلہ میں کوئی دوسرا حکم کسی دوسری دلیل کا تقاضا کرتا ہو۔

درحقیقت احکام شریعت میں تعارض محال ہے یہ صرف مجتہد کی نظر میں ہوتا ہے اور یہ تعارض صرف ظاہری ہوتا ہے حقیقی نہیں۔

اہل اصول فقہ نے نصوص اور ادلہ میں پیدا ہونے والے ظاہری تعارض کو ختم کرنے کے لئے چند ایک قواعد مرتب کئے ہیں مثلاً مجتہد کو ناسخ و منسوخ کا علم ہو۔ الفاظ کی دلالت کی ترجیح کے طریقوں سے واقفیت ہو اور تعارض دور کرنے کے دیگر طریقے بھی ذہن نشین ہوں۔ اس فصل میں دو بحثیں ہوں گی۔

اول۔ نسخ کے بارے میں خصوصی گفتگو اس کے مفہوم، محل، اقسام اور حکمت کی وضاحت

دوم۔ ترجیح کے قواعد اور تعارض کو دور کرنے کے اصول کے متعلق گفتگو

بحث اول۔ نسخ

تعریف: لغوی معنی زائل کرنا، نقل کرنا۔

اصطلاحی معنی: کسی حکم شرعی کو ما بعد آنے والی دلیل شرعی کی بناء پر ختم کرنا۔

نسخ کی صورتیں: اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ جس میں فقہاء کا اختلاف ہوتا ہے۔

۲۔ جس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہوتا۔ یہ نسخ سب سے اظہر ہوتا ہے مثلاً بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا جیسے فرمان الٰہی ہے:

''قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ؕ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ'' (البقرۃ: ۱۴۴)

نسخ کی قسمیں: نسخ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ نسخ کلی ۲۔ نسخ جزئی

نسخ کلی: پہلا حکم مکمل طور پر ختم ہو جائے اور اس کی جگہ دوسرا حکم لے لے۔ مثلاً قبلہ کی تبدیلی۔

نسخ جزئی: پہلے حکم کا کچھ حصہ باقی ہو اور کچھ منسوخ ہو جائے مثلاً حد قذف کے بارے میں اللہ نے فرمایا

''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً'' (النور: ۴)

اس آیت میں قذف کی سزا کا حکم عام ہے یعنی خواہ خاوند اپنی بیوی پر تہمت لگائے یا خاوند کے علاوہ دوسرے لوگ دوسری پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں۔ سب کو ایک ہی سزا دی جائے گی۔ لیکن یہ عمومی حکم ایک دوسری آیت سے جزوی طور پر منسوخ ہو گیا، وہ یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ نہ لا سکے تو اس پر عام لوگوں کی طرح حد قذف جاری نہیں ہو گی بلکہ لعان کے ذریعہ دونوں میں تفریق کروادی جائے گی مثلاً اللہ نے فرمایا: ''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ'' (النور: ۶)

نسخ کی حکمت:

شریعت کسی بھی چیز کو منسوخ کرتے وقت بندوں کی مصلحت کا خیال رکھتی ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کسی بھی شرعی حکم کے مکمل نفاذ کے لئے اس میں تدریج کی مصلحت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً نماز جب ابتدا میں مشروع ہوئی تو یہ صرف صبح اور شام کی دو نمازیں صرف دو دو رکعتوں پر مشتمل تھیں پھر پانچ نمازیں مخصوص تعداد رکعات اور مخصوص اوقات میں مشروع کر دی گئیں۔

نسخ اور تخصیص میں فرق:

نسخ جزئی کا کبھی تخصیص کے ساتھ التباس بھی ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ عام کو جب خاص کیا جاتا ہے

تو عام کا حکم بعض افراد سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح نسخ جزئی میں بھی بعض حکم ختم ہو جاتا ہے لیکن ان کے درمیان ایک فرق بھی ہے کہ نسخ میں حکم ابتدا میں تمام افراد کو شامل تھا بعد میں ناسخ کی دلیل کی وجہ سے بعض حکم ختم کر دیا گیا اور بعض کو رکھ لیا گیا جب کہ حالت تخصیص میں عام کا حکم ابتدا سے ہی بعض افراد کو شامل تھا اس میں بعد میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ تخصیص میں یہ شرط ہے کہ وہ عام کے ساتھ متصل ہو کر آئے اور نسخ جزئی میں یہ شرط ہے کہ وہ عمل کے وقت سے متراخی ہو۔

نسخ کی اقسام

نسخ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ نسخ صریحی ۲۔ نسخ ضمنی

اول۔ نسخ صریحی:

کہ جس کے منسوخ ہونے کی شریعت نے خود وضاحت کردی ہو جیسے آپ ﷺ کا فرمان "کنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها"

دوم۔ نسخ ضمنی:

یعنی نص میں نسخ کی صراحت نہ ہو لیکن مابعد حکم ماقبل کے مقابل نظر آئے اور دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو تو ماقبل کو منسوخ کر دیں گے مثلاً "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ" (البقرة:۲۴۰) اس آیت سے ثابت ہوا کہ وہ عورت جس کا خاوند فوت ہو جائے ایک سال تک عدت گزارے اور یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا پھر یہ آیت نازل ہوئی "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا" (البقرة:۲۳۴) اس میں فوت ہونے والے خاوند کی بیوہ چار ماہ دس دن تک عدت گزارے۔ یہ آیت پہلی آیت کے لئے ناسخ ہے۔

نسخ کا وقت اور وہ احکام جن کا منسوخ ہونا جائز ہے:

نسخ صرف آپ ﷺ کے دور نبوت میں ہو سکتا تھا، اب نسخ جائز نہیں کیونکہ نسخ صرف وحی کے ذریعہ ہو سکتا ہے جب کہ رسول اکرم ﷺ کے بعد وحی ختم ہو چکی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ کے لئے ناسخ سے قوی ہونا ضروری ہے اور وحی کی قوت کے مقابلہ میں صرف وحی کی قوت ہی ہو سکتی ہے۔ اس لئے آپ کی وفات کے بعد کسی حکم شرعی کو منسوخ کرنا قطعاً ناجائز ہے اور جن احکام کو منسوخ کرنا جائز ہے ان کا تعلق فروعی احکام سے ہے۔ جن میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ جہاں تک احکام اصلیہ کا تعلق ہے، یہ بھی منسوخ نہیں ہو سکتے یعنی عقائد کے احکام مثلاً اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ، یوم آخرت اور حساب و کتاب پر ایمان لانا۔ اسی طرح شرک، ظلم اور بدکاری کی حرمت، اسی طرح عدل، صدق اور والدین سے حسن سلوک۔ یہ احکام کسی بھی وقت کسی بھی حالت میں تبدیل نہیں ہو سکتے بلکہ بعض ایسے فروعی احکام ہیں۔ جن کے متعلق

شریعت نے خود بھی عدم نسخ کی وضاحت کر دی ہے مثلاً آپ ﷺ کا فرمان "الجهاد ماض الی یوم القیامة"

وہ چیزیں جن سے نسخ جائز ہے:

نسخ کا یہ قاعدہ ہے کہ ناسخ دلیل کے اعتبار سے منسوخ سے قوی ہو اور ناسخ بعد میں ہو پہلے نہ ہو۔ اس قاعدے کو سامنے رکھتے ہوئے اہل اصول فقہ نے کچھ اصول اخذ کئے ہیں۔

اول: قرآن پاک کی کسی آیت کو کسی آیت کے ساتھ منسوخ کرنا جائز ہے کیونکہ وہ قوت میں برابر ہیں۔

دوم: آیت کو سنت متواترہ کے ساتھ یا سنت متواترہ کو آیت قرآنی کے ساتھ منسوخ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ قطعی الثبوت اور مصدر وحی ہونے کے اعتبار سے قرآن کی طرح ہے۔

سوم: کسی خبر واحد کے ساتھ خبر واحد کو منسوخ کرنا۔

چہارم: اجماع کتاب وسنت کی نص کو منسوخ نہیں کر سکتا۔

پنجم: کتاب اللہ یا سنت اجماع کے لئے ناسخ نہیں بن سکتے کیونکہ اس طرح ناسخ منسوخ کے بعد ہوگا جب کہ کتاب وسنت اجماع سے پہلے ہے۔

ششم: وہ اجماع جو کتاب وسنت یا قیاس پر مبنی ہے اسے کسی اور اجماع کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں۔

ہفتم: قیاس، کتاب اللہ، سنت یا اجماع کو منسوخ نہیں کر سکتا کیونکہ قیاس کا درجہ ان کے بعد ہے۔

ہشتم: ایک قیاس دوسری قیاس کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی کیونکہ قیاس کی بنیاد رائے اور اجتہاد پر ہے اور لوگوں کے اجتہاد الگ الگ ہو سکتے ہیں۔ البتہ اگر ایک ہی مجتہد سے دو قسم کی قیاس آ جائے اور ان دونوں کے درمیان تعارض ہو تو ان پر غور وفکر کر کے ایک کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔

بحث دوم۔ تعارض اور ترجیح

ہمارے نزدیک ادلہ شرعیہ میں کبھی تعارض نہیں ہوتا۔ تعارض صرف مجتہد کو نظر آتا ہے۔ اسی لئے اسے تعارض ظاہری کہیں گے حقیقی نہیں کہہ سکتے۔

تعارض ظاہری کا مطلب یہ ہے کہ ایک وقت میں کسی معین واقعہ اور معین حکم میں دو دلیلیں اس طرح متعارض ہوں کہ دونوں حکم لگ سکتے ہوں۔ مجتہد ان پر حکم لگانے کے متعلق بحث کرتا ہے تو نتیجتاً دو مختلف حکم سامنے آتے ہیں۔

تعارض ظاہری کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہوں جیسے قرآن کریم کی دو آیات کا تعارض، دو احادیث کا تعارض۔ تو اس وقت پھر مجتہد ان نصوص کی تاریخ ورود کے متعلق بحث کرے گا۔ اسے پتہ لگ جائے تو وہ پہلی کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ قرار دے گا جیسے فرمان خداوندی ہے:

"وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ" (البقرة: ٢٤٠) اور یہ کہ:

"وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا"۔ (البقرة:۲۳۴)

پہلی آیت میں عدت ایک سال اور دوسری میں چار ماہ دس دن ہے۔ نزول کے اعتبار سے پہلی آیت ابتدائی دور کی ہے اور دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی۔ اس طرح مابعد نے ماقبل کو منسوخ کر دیا۔

لیکن جب مجتہد کو متعارض نصوص کی تاریخ ورود کا علم نہ ہو تو پھر مجتہد مندرجہ ذیل ترجیح کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ ایک نص کو دوسری نص پر ترجیح دینے کے لئے مجبور ہو گا اور وہ چھ طریقے ہیں:

اول۔ نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے محرمات عورتوں کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" (النساء:۲۴) آیت کے ظاہر سے پتہ چلتا ہے کہ اگر محرمات میں سے نہ ہوں تو چار سے زیادہ کو نکاح میں رکھنا جائز ہے۔ اس کے مقابلہ میں یہ آیت "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" (النساء:۳) اب یہ چار سے زیادہ کو بیک وقت نکاح میں رکھنے کی حرمت پر نص ہے تو یہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دے کر بیک وقت چار سے زیادہ شادی کو حرام کر دیا گیا ہے۔

دوم۔ نص کے مقابلہ میں مفسر کو ترجیح حاصل ہوگی۔

مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا "المستحاضة تتوضا لكل صلوة" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے الگ الگ وضو کرنا ضروری ہے خواہ وہ ایک ہی وقت میں ہوں۔ اس کے مقابلہ میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے "المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة" یعنی ہر نماز کے وقت میں صرف ایک ہی وضو کا حکم ہے اگرچہ ایک وقت میں کئی نمازیں ایک ہی وضو کے ساتھ پڑھ لے۔ پہلی حدیث میں تاویل کا احتمال تھا، دوسری میں وضاحت ہوگئی لہٰذا دوسری کو ترجیح ہوگی۔

سوم۔ ظاہر، نص اور مفسر کے مقابلہ میں محکم کو ترجیح ہوگی۔

مثلاً فرمان الٰہی ہے "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" (النساء:۲۴) کہ مذکورہ محرمات کے سوا کسی سے بھی شادی کرنے کی اجازت تھی خواہ نبی کی بیوی ہی کیوں نہ ہو مگر آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں سے شادی کرنا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دے دیا ہے اور یہ حکم محکم ہے جیسا کہ اللہ نے فرمایا "وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا" (الاحزاب:۵۳) یہاں محکم کو ترجیح ہوگی۔

چہارم۔ عبارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کو اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم پر ترجیح ہوگی۔

مثلاً اللہ نے فرمایا "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى" البقرة:۱۷۸) اور "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ" (النساء:۹۳) پہلی آیت عبارت کے لحاظ سے قاتل سے قصاص کے وجوب پر دلالت کرتی ہے جب کہ دوسری آیت باعتبار اشارۃ قاتل عمد سے عدم قصاص کا اشارہ کرتی ہے کیونکہ اس اعتبار سے قاتل عمد کی سزا جہنم بتائی گئی ہے لہٰذا قاتل پر دوسری سزا نہیں ہو سکتی لیکن یہاں مفہوم بالاشارہ کو چھوڑ کر مفہوم بالعبارت کو ترجیح ہوگی۔

پنجم۔ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کو دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم پر ترجیح دی جائے گی۔

مثلاً قول خداوندی ہے "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (النساء:۹۲) اور فرمایا "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ" (النساء:۹۳) پہلی آیت سے بطریق عبارت "قاتل" پر کفارہ واجب ہے۔ اسی سے بطریق دلالت یہ بات سمجھ آتی ہے کہ قاتل عمد پر بھی کفارہ واجب ہے کیونکہ قاتل عمد کا جرم قاتل خطا سے زیادہ ہے جب کہ دوسری آیت سے بطریق اشارہ یہ سمجھ آتا ہے کہ قاتل عمد کو دنیا میں کفارہ نہ ہو کیونکہ آیت نے اس کی سزا کو جہنم میں خلود پر محصور کر دیا ہے۔ اور یہ حصر بیان کے اعتبار سے دوسری سزا کی نفی کرتا ہے۔ یہ معنی جو یہاں سے بالاشارہ معلوم ہوتا ہے وہ اس پہلی آیت سے جو بطریق دلالت معلوم ہوا ہے کہ معارض ہے لہٰذا مفہوم بالاشارہ مفہوم بالدلالت سے راجح ہوگا۔

ششم۔ تعارض کے وقت دلالت الفاظ کو دلالت مفہوم پر ترجیح ہوگی۔

مثلاً فرمان الٰہی ہے "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً" (آل عمران ۱۳۰) جب ہم اس کے مفہوم مخالف کو دیکھتے ہیں تو وہ اس کے معارض آتا ہے "وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ" (البقرۃ:۲۷۹) چونکہ مابعد آیت کے الفاظ سود کو مکمل حرام قرار دیتے ہیں خواہ معمولی ہو یا زیادہ لہٰذا اسے ترجیح حاصل ہوگی۔

جمع اور توفیق:

جب تعارض کسی طریقہ سے حل نہ ہو تو پھر مجتہد ان دونوں نصوص کو جمع کرنے کی کوشش کرے گا کہ جمع اور توفیق کے طریقوں میں سے کسی کے ساتھ ان کے درمیان تطبیق دے کر دونوں پر عمل کیا جائے مثلاً "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا" (البقرۃ ۲۳۴) اور ایک جگہ فرمایا "وَاُولَاتُ الاحمل اجلهن ان يضعن حملهن" بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مابعد آیت نے ماقبل آیت کو منسوخ نہیں کیا بلکہ ان کے درمیان اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ متوفی عنہا زوجہا حاملہ زیادہ عدت والی مدت گزارے گی یعنی اگر اس نے خاوند کی وفات کے بعد چار ماہ دس دن گزرنے سے پہلے بچہ جن لیا تو وہ چار ماہ دس دن عدت مکمل کرے گی لیکن اگر خاوند کی وفات کے بعد یہ عدت گزر گئی اور ابھی تک بچہ نہیں جنا تو حمل والی عدت پوری کرے گی۔

تطبیق کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ عام اور خاص کے تعارض کے وقت خاص کو ترجیح ہوگی اور مطلق اور مقید کے اختلاف کے وقت مقید پر پہلے عمل کیا جائے گا۔

تطبیق کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ دلیل کی تقویت کو دیکھ کر ترجیح دی جائے گی۔ جب دلائل قوت میں مختلف ہو جائیں تو فیصلہ قوت کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ اگرچہ یہ ترجیح متعارضین کے درمیان ترجیح نہیں ہوگی کیونکہ تعارض قوت میں مختلف دلائل کے ساتھ نہیں ہوسکتا بلکہ وقت مساوی کے درمیان ہوتا ہے جب کہ ترجیح کے مندرجہ ذیل طریقے ہیں:

اول۔ نص کتاب یا حدیث صحیحہ کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

دوم۔ مقتضاء قیاس کو اجماع پر ترجیح دی جائے گی۔

سوم۔ حدیث آحاد کے مقابلہ میں متواتر کو ترجیح ہو گی۔

چہارم۔ حدیث آحاد جسے عادل ثقہ راوی بیان کرے وہ اس حدیث آحاد پر راجح ہو گی جسے عادل غیر ثقہ بیان کرے۔

پنجم۔ جب دو قیاسیں آپس میں متعارض ہوں تو ان میں سے قوی پر عمل کیا جائے۔

☆☆☆☆

چوتھا باب۔ اجتہاد اور تقلید

فصل اول اجتہاد

اجتہاد کی لغوی تعریف:

کسی کام کے لئے اپنی پوری کوشش صرف کرنا۔

اصطلاحی تعریف:

بطریق استنباط احکام شرعیہ کے علم کی طلب میں مجتہد کا اپنی پوری کوشش صرف کرنا۔ اس تعریف سے چار چیزیں واضح ہوتی ہیں۔

۱۔ مجتہد اتنی کوشش کرے کہ اس سے زیادہ کی گنجائش نہ رہے۔

۲۔ کوشش کرنے والا مجتہد ہو کیونکہ اجتہاد اسی وقت مقبول ہو گا جب وہ کسی مجتہد کی طرف سے ہو گا۔

۳۔ یہ کوشش صرف احکام شرعیہ عملیہ کے تعارف کی غرض سے ہو۔ احکام لغویہ، عقلیہ اور حسیہ کے متعلق کوشش کو اجتہاد نہیں کہا جائے گا۔

۴۔ احکام شرعیہ جاننے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بطریق استنباط ہو کیونکہ صرف مسائل کا حفظ کر لینا، کسی مفتی سے سیکھ لینا یا کتابوں سے حاصل کر لینا اسے اصطلاح میں اجتہاد نہیں کہتے۔

مجتہد کی تعریف:

جس آدمی میں اجتہاد کا ملکہ پایا جائے یعنی اسے ادلہ تفصیلیہ سے احکام شرعیہ عملیہ کے استنباط پر قدرت حاصل ہو۔ اہل اصول کے نزدیک وہ فقیہ ہے۔ کتابوں سے یاد کرنا، علماء سے سننا اور اسی طرح کئی دوسری صورتوں سے حاصل ہونے والے علم کو اجتہاد نہیں کہتے۔ مجتہد اس وقت کہا جائے گا جب اس میں اجتہاد کی درج ذیل شرائط پائی جائیں گی۔

اجتہاد کی شرائط:

اول۔ مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ اسے عربی زبان پر مکمل عبور حاصل ہو۔ اصل عرب کے طرز کلام' ان کی کلام کے مفردات اور ان کے انداز اسلوب پر مکمل دسترس ہو۔ اسی طرح مجتہد کے لئے نحو' صرف' علوم بلاغت (بیان' معانی' بدیع) پر مکمل عبور حاصل ہو۔ نیز الفاظ کی دلالت کے طریقے اور معانی کے اسرار و رموز اور تعارض کے حل کی صورتوں کے متعلق مکمل واقفیت ہو۔

دوم۔ کتاب اللہ کی معرفت' چونکہ کتاب اللہ اصل الاصول ہے اور ہر دلیل کا مرجع ہے۔ اس لئے اجتہاد کی لازمی شرائط میں سے ہے کہ مجتہد کے لئے کتاب اللہ کی معرفت کے ساتھ ساتھ یہ ضروری ہے کہ وہ تمام آیات کے متعلق اجمالی علم رکھتا ہو۔ جب کہ احکام کی آیات کے متعلق اسے تفصیلی واقفیت ہو۔ کیوں کہ احکام شرعیہ انہی آیات سے مستنبط کئے جاتے ہیں۔

بعض نے ان کی تعداد پانچ سو بیان کی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ان کو کوئی خاص تعداد نہیں ہے۔ آیات کو سمجھنے کے لئے علماء نے اس پر مکمل کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً علامہ جصاص نے کتاب ''احکام القران'' لکھی۔ ایسے ہی علامہ ابن عربی نے ''احکام القرآن'' کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ علامی قرطبی نے اپنی تفسیر کا نام ہی ''الجامع لاحکام القرآن'' رکھا ہے۔ علاوہ ازیں مجتہد کو آیات قرآنیہ میں سے ناسخ و منسوخ کے متعلق بھی علم ہو۔

سوم: معرفت حدیث ہے، کہ مجتہد کو ضعیف احادیث سے صحیح حدیث کو جاننے کے ساتھ ساتھ ان کے راویوں کے حالات' ان کی عدالت' ضبط اور فقاہت سے بھی واقف ہونا چاہیے۔ اسی طرح وہ متواتر و آحاد کا بھی علم رکھتا ہو بلکہ حدیث سے متعلقہ معلومات اسے حاصل ہوں۔

چہارم: اصول فقہ کی معرفت' مجتہد اور فقیہ کے لئے اصول فقہ کا علم نہایت ضروری ہے۔ اصول فقہ کی تعریف اور اس کے متعلقہ تشریح شرح و بسط کے ساتھ گزر چکی ہے۔

پنجم: مقامات اجماع کی معرفت' مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ اسے پتہ ہو کہ کس کس مسئلہ پر اجماع ہو چکا ہے تا کہ دوران مسائل امت سے اختلاف نہ کرے۔

ششم: مقاصد شریعت تعارف، اجتہاد کی ایک اہم شرط یہ ہے کہ مجتہد کو مقاصد شریعت اور احکام کی تشریعت کی وجوہات اور لوگوں کی مصالح کا علم ہو یہاں تک کہ وہ قیاس کے ذریعہ غیر منصوص احکام کا استنباط کر سکے۔

ہفتم: اجتہاد کے لئے خدا داد صلاحیت۔ اگرچہ اہل اصول نے اس شرط کی صراحت نہیں کی لیکن (صاحب کتاب) میں اسے ضروری سمجھتا ہوں۔ عالم کے پاس اجتہاد کے لئے فطری استعداد کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی عقل اور سمجھ کے ساتھ ساتھ ادراک کی لطافت' حسن فہم' اعلیٰ سوچ اور اچھی بصیرت رکھتا ہو۔ جب تک کسی انسان

میں خداداد صلاحیت نہیں ہوگی وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔

کن احکام میں اجتہاد جائز ہے اور کن میں نہیں؟

اہل اصول کے نزدیک احکام قطعیہ میں اجتہاد اور اختلاف نہیں ہوسکتا مثلاً وجوب نماز اور زنا کی حرمت وغیرہ۔ البتہ وہ احکام کہ جن میں قطعی نصوص وارد نہیں ہیں بلکہ وہ ظنی ہیں تو ان میں اجتہاد ہوسکتا ہے اور ظنی کا تعلق سنت سے ہے۔ چونکہ فقہاء ظنی احکام کے بارے میں مختلف اعتبار سے اختلاف کرتے ہیں تو اس اختلاف کی بناء پر انہیں قیاس، ترجیح، تخصیص اور تعمیم وغیرہ کی ضرورت پیش آتی ہے، لہٰذا ان میں اجتہاد ہوسکتا ہے۔

اجتہاد کسی زمانہ اور مقام کے ساتھ مقید نہیں ہے:

چونکہ اجتہاد کی بنیاد کسی شخص میں اس کی شرائط کا پایا جانا ہے۔ جس شخص میں جس وقت بھی اجتہاد کی شرائط پائی جائیں وہ اسی وقت اجتہاد کے قابل ہو جائے گا تو اس طرح اجتہاد نہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص ہے اور نہ جگہ کے ساتھ۔

یہ خام خیالی ہے کہ اجتہاد کا تعلق ابتدائی دور سے تھا بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد سب کے لئے اور قیامت تک باقی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ ضروری ہے کہ کسی بھی مجتہد کے لئے اجتہاد کی تمام شرائط کی تکمیل لازمی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو غور و فکر اور احکام کی تفہیم کا حکم دیا ہے اور فرمایا:

"اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا" (محمد: ۲۴)

اجتہاد کا حکم:

جس آدمی میں اجتہاد کا ملکہ موجود ہو اسے اجتہاد کے لئے اسباب اور وسائل آسانی سے میسر آسکیں تو اسے اجتہاد کرنا واجب ہے البتہ مجتہد کے لئے کسی حکم شرعی کو سمجھنے کے لئے غور و فکر اور دلائل میں بحث و تمحیص کرنی چاہیے۔ محض تقلید کا راستہ اختیار نہ کرے۔ مجتہد کے بارے میں آپ ﷺ نے یوں فرمایا "اذا اجتهد الحاکم فاصاب فله الا جران وان اخطا فله اجر واحد"

اجتہاد میں تبدیلی اور اس کا نقض:

اگر کسی مجتہد نے بہت زیادہ غور و فکر کے بعد فتوی دیا بعد ازاں اس مسئلہ میں اس کا اجتہاد بدل گیا اسے چاہیے کہ نئے اجتہاد پر عمل کرے۔ اسی پر فتوی دے اور اپنے پہلے قول کو چھوڑ دے۔ اگر کوئی مجتہد حاکم وقت تھا اور اس نے اپنے اجتہاد کے مطابق کسی مسئلہ میں معین حکم کا فیصلہ کر دیا تو کسی مجتہد کو اس اجتہاد کی مخالفت جائز نہیں کیونکہ یہ اصول ہے کہ اجتہاد کو اسی قسم کے اجتہاد سے ختم نہیں جا سکتا البتہ اگر اس حاکم کو اس مسئلہ میں خود ہی کوئی دوسری رائے بہتر نظر آئے تو وہ بعد میں آنے والے اسی طرح کے واقعہ کے متعلق نئے اجتہاد کے مطابق حکم صادر فرمائے گا مگر اسے پہلے جتنے فیصلے اپنے پہلے اجتہاد کے مطابق صادر فرما دیئے ہیں وہ برقرار رہیں گے۔

نوٹ (مصنف کے خیال کے سے اتفاق ضروری نہیں ہے۔)

جزوی اجتہاد:

یعنی کسی کا صرف کسی ایک مسئلہ میں مجتہد ہونا۔ مثلاً اسے صرف علم میراث کے تمام دلائل، نصوص، احادیث اور علماء کے اقوال کا ادراک ہے اسے چاہیے کہ وہ صرف انہیں مسائل کے متعلق اجتہاد کرے۔ ہاں اگر وہ دوسرے مسائل میں اجتہاد پر قدرت رکھتا ہے تو ان میں بھی اجتہاد کر سکتا ہے۔ اس کی مقتدمین مجتہدین میں بہت سی مثالیں موجود ہیں کیونکہ بہت سے مجتہدین اپنے سائلین کو واشگاف الفاظ میں ''لا ادری'' کہہ دیتے تھے۔

فصل ثانی۔ تقلید

تقلید کی لغوی تعریف: کسی انسان کا اپنے غیر کو قلادہ پہنانا۔

اصطلاحی تعریف: بقول امام غزالی، کسی کے قول کو بغیر دلیل کے قبول کرنا۔ بعض کے نزدیک کسی قائل کے قول کو اس طرح قبول کرنا کہ یہ علم نہ ہو کہ اس نے یہ بات کہاں سے لی ہے؟

ماحاصل یہ ہے کہ تقلید کسی دوسرے کی رائے کو بغیر اس کی دلیل اور قوت کی معرفت کے لے لینا۔

تقلید کا حکم: درحقیقت شریعت نے تقلید کی مذمت کی ہے کیونکہ اس میں بغیر کسی دلیل اور برھان کے پیروی ہوتی ہے۔

احکام شرعیہ عملیہ میں تقلید کے جواز میں علماء کا اختلاف ہے بعض نے تو اسے مطلقاً جائز کہا ہے لیکن ان کے نزدیک مکلف پر اجتہاد کرنا ضروری ہے جب کہ دوسروں نے اجتہاد پر قادر اور عاجز دونوں کے لئے تقلید کو جائز رکھا ہے۔ جب کہ بعض نے یوں کہا ہے کہ عاجز کے لئے تقلید جائز ہے اور اجتہاد پر قادر کے لئے حرام ہے یہی قول راجح ہے۔

تقلید کے بارے میں اگرچہ شروع ہی سے آپس میں بہت زیادہ جھگڑے مناظرے اور مباحث ہوتے آرہے ہیں مگر تقلید کے رد میں قرآن پاک کے واضح نصوص موجود ہیں مثلاً اللہ عزوجل نے فرمایا ''وَاَطِیْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ'' (العمران:۱۳۲) اور فرمایا ''وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا'' (الحشر:۷) اور فرمایا ''فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ'' (النساء:۶۵) اور دیگر بہت سے دلائل اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ بلا استثناء ہر مکلف پر اللہ اور رسول کی اطاعت ضروری ہے۔ البتہ مکلف کسی حکم میں کوئی صریح نص نہ پائے تو اسے شرع کے مطابق اجتہاد کرنا چاہیے۔ اگر مکلف کسی حکم میں کوئی صریح نہ پائے تو اسے شرع کے مطابق اجتہاد کرنا چاہیے۔ اگر مکلف اس طریقہ کے مطابق احکام کی پہچان سے عاجز ہو تو اسے اللہ عزوجل کے حکم کے مطابق اہل علم سے سوال کرنا چاہیے جیسا کہ اللہ نے فرمایا ''فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ'' (النحل:۴۳) اور عام آدمی کو چاہیے کہ وہ احکام شرعیہ کے متعلق بغیر کسی تعین کے کسی بھی مسلک سے تعلق رکھنے والے عالم دین سے مسئلہ پوچھ کر اس پر عمل کرے۔

مذاہب کی تقلید:

مذاہب اسلامیہ اپنے مؤسسین کے ناموں کے ساتھ معروف ہیں۔ تمام دنیا ان کے علم، اجتہاد اور تقویٰ کی گواہی دیتی ہے۔ بعض مذاہب ایسے ہیں کہ جن کے بانی فوت ہو چکے ہیں اور ان کے آثار مٹ چکے ہیں۔ اب اختلافی مسائل کی کتابوں میں ان کے صرف اقوال اور آراء ملتی ہیں مثلاً امام اوزاعی اور سفیان ثوری کا مذہب۔

اور جو مذاہب اب تک موجود ہیں اور ان کے پیروکار بھی ہیں اور ان کے فقہاء کے اقوال پر مشتمل کتابیں بھی ملتی ہیں کیا ان کی تقلید جائز ہے یا نہیں؟

ہمارے نزدیک مجتہد کو نظر اور اجتہاد کے ساتھ استنباط کرنا چاہیے۔ اس کے لئے تقلید جائز نہیں۔ البتہ جو اجتہاد نہیں کر سکتا وہ اہل علم سے سوال کرے۔ یہ سوال براہ راست ہو سکتا ہے اور کبھی اہل علم کی معتبر کتابوں میں نقل کیے گئے اقوال سے بھی ہو سکتا ہے لیکن عام آدمی کے لئے ہے۔

مذاہب کے بارے میں تفصیل:

مذاہب کے بارے میں مندرجہ ذیل تفصیل ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ اس کی مختلف شقیں ہیں۔

اول۔ مذاہب اسلامیہ شریعت کے نصوص کی تخصیص اور ان سے استنباط احکام کے لئے مدارس فقیہ کا مقام رکھتے ہیں۔ یہ تفسیر اور استنباط نہ تو نئی شرع ہیں اور نہ اسلام کا غیر ہیں۔

دوم۔ شریعت اسلامیہ یعنی صرف قرآن وسنت کے نصوص کسی بھی مذہب سے بلند تر اور وسیع ہیں جب کہ مذہب شریعت اسلامیہ سے نہ بڑا ہے اور نہ وسیع ہے۔

سوم۔ شریعت اسلامیہ ہر مذہب پر حجت ہے جب کہ کوئی مذہب شریعت اسلامیہ پر حجت نہیں ہے۔

چہارم۔ اگر کسی مذہب کے پیروکار کو پتہ لگ جائے کہ فلاں مسئلہ میں فلاں مذہب سے تعلق رکھنے والا مجتہد غلطی پر ہیں جب کہ دوسرا مجتہد صحیح کہتا ہے تو اسے چاہیے کہ دوسرے مذہب والے مجتہد کے قول پر عمل کرے۔

پنجم۔ کسی معین مذہب کے پیروکار کو بعض مسائل میں غیر مذہب والے کی اتباع کرنا جائز ہے کیونکہ اسے ہر مسئلہ صرف اسی مخصوص مذہب سے لینا ضروری نہیں ہے بلکہ مسئلہ کی صحت کو دیکھا جائے گا مذہب کی تعیین کو نہیں۔

ششم۔ مقلد کو چاہیے کہ کسی بھی مذہب کے متعلق ذہن میں تعصب نہ رکھے کیونکہ یہ مذہب اسلام کو ناسخ کر دینے والے دین کی حیثیت نہیں اختیار کر سکتے۔ اس لئے کہ ان تمام مذاہب کے وجود شریعت کی تفصیل اور فہم میں اختلاف کے نتیجہ میں ظاہر ہوئے ہیں اور ان تمام کا مقصد کتاب اللہ وسنت رسول اللہ ﷺ کو سمجھنا ہے۔

ہفتم۔ ہمیں مذاہب کے اختلافات کے بارے میں تنگ نظر نہیں ہونا چاہیے کیونکہ فہم وادراک اور استنباط میں اختلاف طبعی اور بدیہی امر ہے بلکہ یہ بشری عقل کے لوازمات میں سے ہے بلکہ فقہی اور علمی اختلاف جو مثبت ہو وہ دین کی خدمت ہے۔

ہشتم۔ آخری بات یہ ہے کہ ہمیں ان مختلف مذاہب کے مجتہدین کی قدر و منزلت کو بجا لانا چاہیے اور ان کا ادب و احترام کرنا چاہیے اور ان کے لئے رفع درجات کی دعا کرنی چاہیے۔

ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ مجتہدین اپنے اجتہاد میں صحیح ہوں یا ان سے غلطی سرزد ہو، لیکن ہر دو حالتوں میں اللہ ان کو اجر ضرور دے گا اور ہم اللہ تعالیٰ کے سکھائے ہوئے الفاظ کو دہراتے ہیں۔

"وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْ م بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ" (الحشر ١٠)

"تمت بالخير و الحمد الله على ذالك"

نصابی کتب کی تلخیصات وفاق المدارس سلفیہ

درجہ عالمیہ طلباء وطالبات سال اوّل

پرچہ	کتاب	قیمت
پرچہ اول:	1-انتخاب تفسیر فتح القدیر (عربی) -/150 اُردو	[illegible]00/-
	2- تلخیص الفوز الکبیر	[illegible]0/-
پرچہ دوم:	1- تسہیل بخاری عربی اُردو (صرف طالبات)	[illegible]0/-
	2- صحیح مسلم (صرف طلباء)	
	3-موطاء امام مالک (صرف طلباء)	
	4- تاریخ اصول حدیث (تلخیص شرح نخبۃ الفکر)	60/-
پرچہ سوم:	1-انتخاب بدائیۃ المجتہد	80/-
	2- تسہیل الوجیز	[illegible]50/-
پرچہ چہارم:	1-مفتاح الانشاء اوّل، دوم (حل تمارین)	[illegible]0/-
	2- تلخیص تاریخ ادب عربی (صرف طلباء)	[illegible]0/-
پرچہ پنجم:	اسلام کا اقتصادی نظام	[illegible]0/-
پرچہ ششم:	اسلام کا سیاسی نظام	60/-

درجہ عالمیہ طلباء وطالبات سال دوم

پرچہ	کتاب	قیمت
پرچہ اول:	1- انتخاب فتح القدیر پارہ 29,30 (طالبات پارہ 30) عربی (اُردو زیر طبع)	[illegible]0/-
	2- تفسیر المفسرون (صرف طلباء)	[illegible]0/-
پرچہ دوم	1- تسہیل بخاری (عربی، اُردو)	[illegible]00/-
	2- تاریخ اصول حدیث (تلخیص شرح نخبۃ الفکر) (صرف طالبات)	60/-
	3- تسہیل السنۃ (تلخیص السنۃ ومکانتہا فی تشریع الاسلامی) (صرف طلباء)	140/-
پرچہ سوم:	1-انتخاب بدائیۃ المجتہد	80/-
	2- تسہیل الوجیز	150/-
پرچہ چہارم:	انتخاب شرح عقیدہ طحاویہ	75/-
پرچہ پنجم:	1-انتخاب حجۃ اللہ البالغۃ (طلباء وطالبات) الگ الگ	75/-
	2- تاریخ تشریع الاسلامی	[illegible]80/-
پرچہ ششم:	تقابل ادیان (نصاب ایم اے اسلامیات)	[illegible]0/-
	سوالیہ پرچے	[illegible]00/-